MASTER NEGATIVE NO. 92-80727-6

MICROFILMED 1992

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:
LEESE, KURT

TITLE:
DIE
GESCHICHTSPHILOSOPHIE

. . .

PLACE:
BERLIN

DATE:
1922

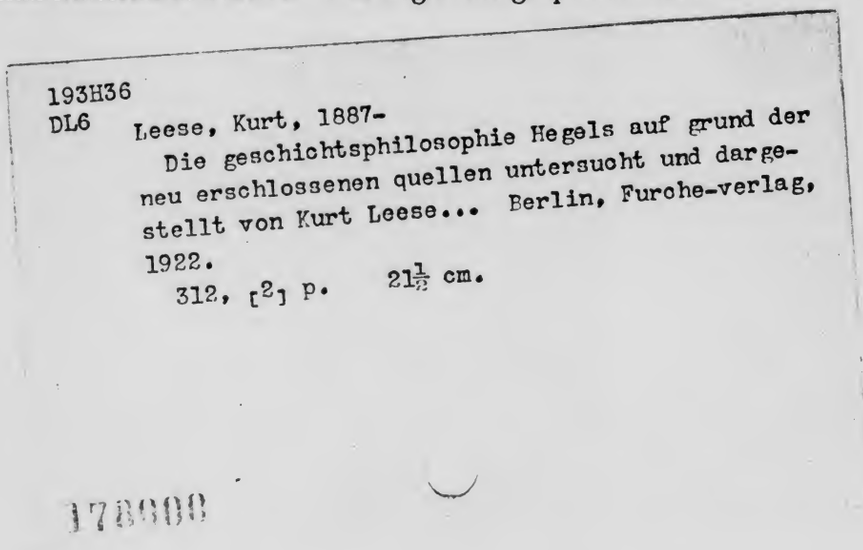
Master Negative #

92-80727-6

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record



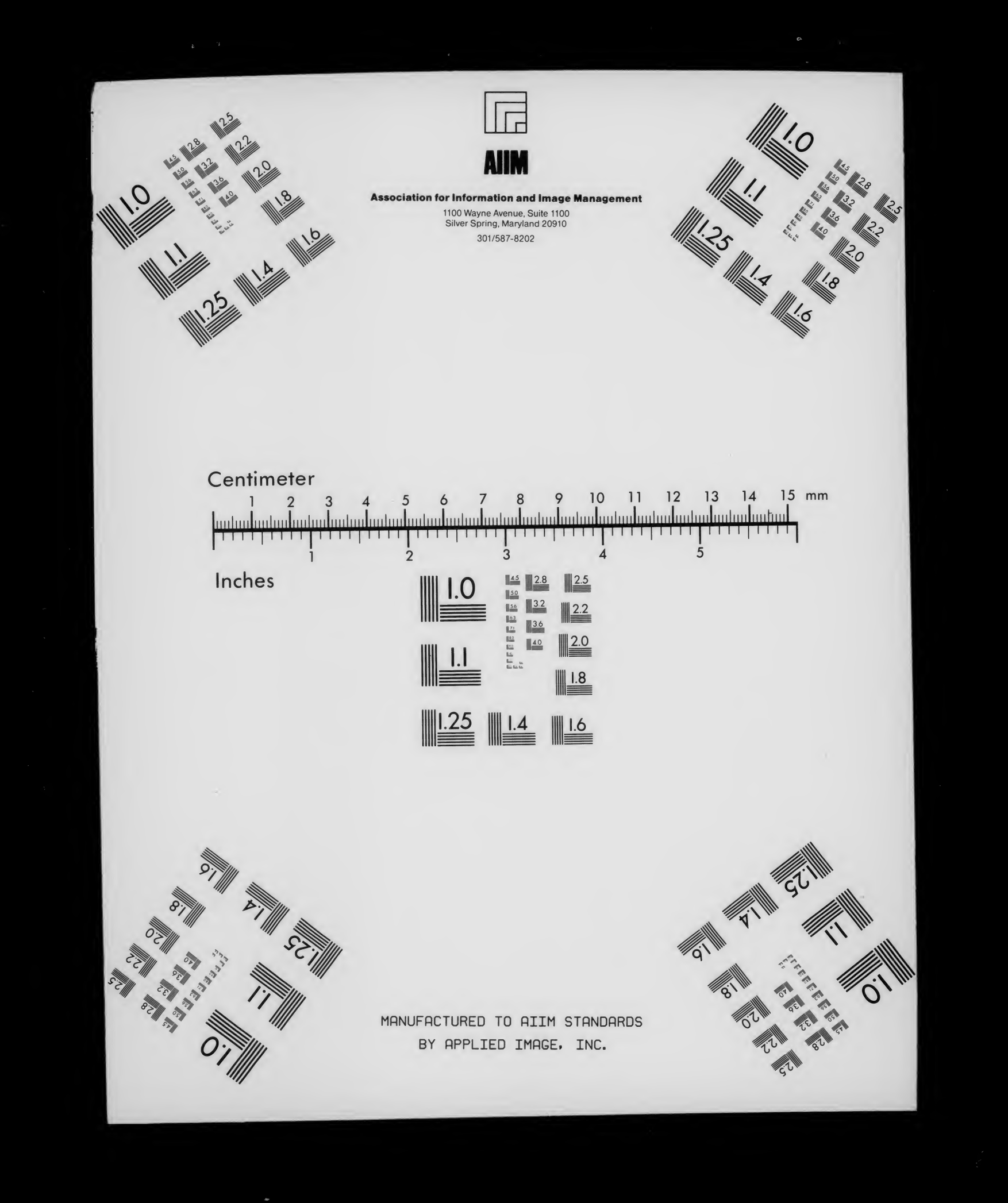
193H36
DL6 Leese, Kurt, 1887-
Die geschichtsphilosophie Hegels auf grund der neu erschlossenen quellen untersucht und dargestellt von Kurt Leese... Berlin, Furche-verlag, 1922.
312, [2] p. 21½ cm.

178900

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB
DATE FILMED: 9/11/92 INITIALS S.M
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

B WESTERMANN Co INC
GENERAL & SCIENTIFIC BOOKS
IN ALL LANGUAGES
13 W 46th St NEW YORK

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

GIVEN BY
G. A. Gillhoff

PRINTED IN GERMANY

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the library rules or by special arrangement with the Librarian in charge.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE
	MAR 3 0 '48		

C28(946)M100

Die Geschichtsphilosophie Hegels

Die Geschichtsphilosophie Hegels

auf Grund der neu erschlossenen Quellen
untersucht und dargestellt

von

Kurt Leese
Licentiat der Theologie

UNIVERSITY

Erschienen im Furche-Verlag
Berlin 1922

GH of
G. H. Graff
6.11.37

193H36
DLG

Meinem Vater
Ministerialdirektor Dr. Ernst Leese
in Dankbarkeit und Treue

Die erste Auflage dieses Buches erschien im Herbst
des Jahres 1922. / Die Druckarbeiten wurden in den Anstalten
Oscar Brandstetter in Leipzig besorgt.

Und umzuschaffen das Geschaffne,
damit sichs nicht zum Starren waffne,
wirkt ewiges lebendiges Tun.
Und was nicht war, nun will es werden,
zu reinen Sonnen, farbigen Erden,
in keinem Falle darf es ruhn.

Es soll sich regen, schaffend handeln,
erst sich gestalten, dann verwandeln;
nur scheinbar stehts Momente still.
Das Ewge regt sich fort in allen;
denn alles muß in nichts zerfallen,
wenn es im Sein beharren will.

Goethe (1821)

Vorwort

Das Buch Oswald Spenglers: »Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte« wird viel gelobt und viel gescholten. Das Verdienst hat es unbestreitbar, das Interesse an geschichtsphilosophischen Fragen neu entflammt und diesen Brand in weite Kreise der gebildeten Welt geschleudert zu haben. Damit ist auch von dieser Seite her — über andere Gründe gibt die folgende Einleitung Aufschluß — das Interesse an Hegels Geschichtsphilosophie in ein akutes Stadium getreten. Niemand sollte über Dinge, die in dieses Gebiet gehören, reden oder schreiben, der nicht mit der ungeheuren Leistung Hegels vertraut ist. So will diese neue Untersuchung und Darstellung der Hegelschen Geschichtsphilosophie nicht nur ein Beitrag zur Aufhellung wichtigster Probleme der Hegelforschung, sondern auch der Versuch einer Einführung in den gewaltigen Gedankenbau des vielleicht größten Philosophen des Abendlandes sein.

Daß die eigentümliche Verwandtschaft Hegels und Spenglers und wiederum die scharfe Gegensätzlichkeit der beiden Denker in hellste Beleuchtung rückt, gehört zu den Umständen, die sich bei der Durchdringung der Geschichtsphilosophie Hegels von selbst einstellen.

Hamburg, bei der Kirche zu St. Georg, Ostern 1922.

Kurt Leese

Inhaltsübersicht

Seite

Vorwort 9
Einleitung 13

Erster Teil: Die Grundlegung

I. Der Hintergrund der Weltanschauung . . . . . 23—30
1. Die Idee 23
2. Natur und Geist 27
II. Das Wesen und die Aufgabe der Geschichtsphilosophie 31—55
1. Der induktive Ausgangspunkt 31
2. Die geschichtsphilosophische Fragestellung 35
3. Das Apriori und die Empirie 39
4. Das Problem der Theodizee 47
5. Der Endzweck der Geschichte 53
III. Die geschichtsphilosophischen Grundbegriffe . . . . 56—118
1. Der Begriff des Geistes 56
2. Der Begriff der Entwicklung 62
3. Der Begriff des Volksgeistes 74
a) Das Wesen der Kultur 76
b) Organische Entfaltung und dialektische Bewegung 83
c) Goethe, Hegel und Spengler 92
4. Der Begriff der Freiheit 105
5. Der Begriff des Staates 111
IV. Die Lehre von der Rangordnung der Individuen . . 119—138
1. Das erhaltende Individuum 119
2. Die weltgeschichtliche Persönlichkeit 124
3. Glück und Moral in der Geschichte 131

Zweiter Teil: Die Dialektik des weltgeschichtlichen Prozesses

Die Problemstellung 141
I. Erste Stufe: Die orientalische Welt . . . . . 144—183
1. Das orientalische Prinzip 144

Seite

2. Die Phase der Identität 153
a) China 153
b) Indien 158
3. Die Phase des Widerspruchs 164
a) Persien 165
b) Judäa 171
c) Ägypten 174
4. Die Dialektik des orientalischen Geistes 181

II. Zweite Stufe: Die griechische Welt . . . . . 184—218
1. Die Periodizität der Kultur 184
2. Die Herausbildung des griechischen Prinzips 188
3. Die Phase der Identität 195
4. Die Phase des Widerspruchs 208
5. Die Dialektik des griechischen Geistes 215

III. Dritte Stufe: Die römische Welt . . . . . 219—236
1. Die Herausbildung des römischen Prinzips 219
2. Die Phase der Identität 221
3. Die Phase des Widerspruchs 227
4. Die Dialektik des römischen Geistes 232

IV. Vierte Stufe: Die christliche Welt . . . . . 237—309
1. Das Christentum 237
a) Die Herausbildung des christlichen Prinzips 237
b) Die Dialektik des christlichen Geistes 241
2. Die Gesamtanlage der Geschichtsphilosophie Hegels 252
3. Das Germanentum 256
a) Das Problem der abendländischen Kultur 256
b) Die Herausbildung des germanischen Prinzips und die Phase der abstrakten Identität 263
c) Die Phase des Widerspruchs 268
d) Die Phase der konkreten Identität 285
4. Die Zukunft der Geschichte 305

Schlußbetrachtung 310
Namen- und Autorenverzeichnis 313

Einleitung

»Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte« hat Hegel in fünf Wintersemestern an der Universität Berlin gehalten: 1822/23, 24/25, 26/27, 28/29, 30/31. Als Buch erschienen sie erstmalig 1837 in Band IX der Sämtlichen Werke, herausgegeben von dem Hegel nahestehenden Juristen Eduard Gans. Im Jahre 1840 kam die zweite, 1848 die dritte Auflage heraus, die — der zweiten in der Korrektheit des Druckes nachstehend — im Wortlaut mit ihr völlig übereinstimmt. Beide Auflagen besorgte Hegels Sohn Karl. Von diesen drei Ausgaben galt die zweite bisher als die authentische, so daß sie 1907 von Fritz Brunstäd bei Reclam als textus receptus mit nur einigen formalen Änderungen neu ediert werden konnte.[1] Es ist ein Ereignis in der Hegelforschung, daß gerade zur 150. Wiederkehr seines Geburtstags jener textus receptus durch eine vollständig neue Ausgabe der Vorlesungen verdrängt werden konnte und nur noch seine Verwendung als Quelle neben andern Quellen zum Behufe der Rekonstruktion der Geschichtsphilosophie Hegels gestattet. Wir meinen die neue Ausgabe von Georg Lasson.[2] Welches sind die Gründe, die zu dieser Umwälzung führten?

[1] Die zweite, bisher authentische Ausgabe von 1840 in Band IX der Werke wird im folgenden stets nach Brunstäd [Abkürzung: B] zitiert. Über das Verhältnis der drei ersten Auflagen zueinander vgl. B, 5f. — Der Versuch Brunstäds, in der Einleitung und den Anmerkungen zu seiner Ausgabe der Hegelschen Geschichtsphilosophie diese in Kantsche Kategorien zu übertragen, erscheint mir völlig verfehlt. Man dient mit einer solch künstlichen Umstilisierung weder Kant noch Hegel. [2] G. W. Fr. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Vollständig neue Ausgabe von Georg Lasson, Philosophische Bibliothek [Abkürzung: L], Band I: Einleitung. Die Vernunft in der Geschichte, 1917; Band II: Die orientalische Welt, 1919; Band III: Die griechische und römische Welt, 1920; Band IV: Die germanische Welt, 1920.

Die Quellen, die den ersten Herausgebern der Vorlesungen, Eduard Gans und Karl Hegel, zur Verfügung standen, waren eigenhändige Manuskripte Hegels und in der Hauptsache Kollegnachschriften von Zuhörern. Von solchen Quellen liegen heute noch vor: ein Manuskript Hegels aus dem Winter 1830 für die „Einleitung" und vier Kollegnachschriften: die von Griesheimsche 1822/23 (zwei Bände), die von Kehlersche 1822/23 (23 Quartseiten), die von Kehlersche 1824/25 (bricht mit dem 14. 2. 25 ab) und die Stievesche 1826/27. Sie konnten daher von Lasson mit den Ausgaben von E. Gans und K. Hegel verglichen werden, wobei sich herausstellte, daß deren Arbeitsweise höchst bedeutende und kaum entschuldbare Fehler aufweist. Die gemeinsamen Mängel der beiden Editionen sind nach Lasson folgende:

1. Willkürliche Veränderung und Verstümmelung des Hegelschen Manuskripts: Umstellung einzelner Abschnitte zwecks erleichterter Einfügung der Kollegnachschriften, die zudem nicht immer an die richtige Stelle geraten; Weglassung ganzer Sätze; Änderung der Hegelschen Diktion; falsches Verständnis von an den Rand geschriebenen Stichwörtern; Lesefehler. Von diesen Mängeln wird dabei Karl Hegel, also die bisher maßgebende Ausgabe, mehr betroffen als der erste Herausgeber Eduard Gans.

2. Hinsichtlich der Reproduktion der Kollegnachschriften: Ungenauigkeit im Wortlaut und Unvollständigkeit im Umfang; Beiseitelassung vieler und wichtiger Partien; unbegründete Veränderung des sprachlichen Ausdrucks; Unklarheiten der Disposition.

Zum Teil lassen sich diese Mängel darauf zurückführen, daß die ersten Herausgeber von dem Bestreben geleitet wurden, aus den „Vorlesungen" ein Buch zu machen, das stilistische Glätte erforderte und durch geeignete Auswahl des Materials dem Interesse des Lesers entgegenkam.

„So ergab sich die Notwendigkeit, das gedruckte Werk auf Grund der handschriftlichen Urkunden vollständig umzugestalten" (Lasson).[3] Dadurch wird der Zugang zu der schwer erschließbaren Gedankenwelt des Philosophen von einer Seite aus erweitert, die am ehesten geeignet ist, zur Einführung in die Grundanschauungen seiner Philosophie überhaupt zu dienen. Dieser Umstand macht aus dem literarischen Ereignis ein philosophisches.

Der ehemalige textus receptus, die 2. Auflage von 1840, ist damit nicht überflüssig geworden. Es fehlt ja heute immerhin noch an wertvollstem Quellenmaterial, sowohl an Kollegnachschriften für die beiden letzten Wintervorlesungen 1828/29, 30/31 als auch an Manuskripten Hegels für sämtliche der „Einleitung" folgenden Partien. Die ersten Herausgeber waren nicht in diesem Nachteil. Eine Kollegnachschrift von 1830/31 stand ihnen zur Verfügung und ebenso, außer dem Manuskript für die Einleitung, eigenhändige Kollegshefte Hegels, aus denen auch Karl Hegel die erste Ausgabe von Gans ergänzen konnte. Überall, wo die nunmehr maßgebenden, oben angeführten Quellen beim Vergleich mit der Ausgabe der Werke versagen, findet sich der gleiche Wortlaut der letzteren auch in der neuen Ausgabe. Nur mit dieser Einschränkung also ist der alte Druck noch authentisch, bis eine etwaige Wiederauffindung der verloren gegangenen Nachschriften und Hegelschen Manuskripte auch hier eine Nachprüfung gestattet. Die Umwälzung hinsichtlich der Textgestaltung ist eine so bedeutsame, daß die Frage nach dem philosophischen Ertrag der neuen Ausgabe der Hegelschen Geschichtsphilosophie wohl begründet sein dürfte.*

[3] Die von Kehlersche Nachschrift 1824/25 ist eine „ganz neue und frisch sprudelnde Quelle Hegelscher Ausführungen aus der Glanzzeit des großen Denkers". Die von Griesheimsche 1822/23 hat auch E. Gans und K. Hegel vorgelegen. Wie es in dieser Hinsicht mit der von Kehlerschen 1822/23 und der Stieveschen 1826/27 steht, darüber äußert Lasson nichts. Leider sind die verschiedenen Nachschriften stillschweigend ineinandergearbeitet und im Druck nicht gekennzeichnet. Letzteres ist nur bei dem eigenhändigen Manuskript Hegels für die Einleitung der Fall [Abkürzung: L M]. * Für diesen Hinweis bin ich Herrn Professor D. Dr. Heinrich Scholz in Kiel verpflichtet.

Es geht nun aber nicht an, den Zuwachs, den Hegels Geschichtsphilosophie auf diese Weise erfahren hat, nach erfolgter schematischer Absonderung rein in sich zu betrachten und den organischen Zusammenhang, in dem die neuen oder neu geordneten Stücke mit den bisherigen stehen, außer acht zu lassen. Das ist schon aus dem Grunde nicht statthaft, als ihr eigentlich philosophischer Wert ein sehr ungleicher ist. Der Blick auf das Ganze der Gedankenführung des Philosophen muß uns immer gegenwärtig sein. Hierbei soll unserer Aufgabe gemäß der Akzent auf dem Neuen liegen, durch das die bisherige Fassung ergänzt, geklärt, vertieft oder bereichert wird. Rein äußerlich soll dies so geschehen, daß dort, wo die alte und neue Ausgabe wörtlich, wesentlich oder auch nur annähernd übereinstimmen, die korrespondierenden Seitenzahlen angemerkt werden; wo aber die neue über die alte Ausgabe hinausführt, dies ebenfalls an dem alleinigen Beleg der ersteren ohne weiteres kenntlich ist, auch wenn im laufenden Text zur Vermeidung ermüdender Wiederholungen nicht ausdrücklich allemal darauf hingewiesen wird. Der Wortlaut der Belegstellen ist, wenn nicht ausdrücklich anderes bemerkt wird, in beiden Fällen stets derjenige der neuen Ausgabe.

Zu den großen Vorzügen der von Lasson veranstalteten Ausgabe gehört eine sehr sorgfältig und bis ins kleinste durchgeführte Periodisierung des umfangreichen Stoffs. Sie erleichtert ganz ungemein dessen Bewältigung. Aber es wäre eine verhängnisvolle Täuschung, wenn man meinte, sich ihr bedingungslos anvertrauen zu dürfen. Die Disposition ist keine systematische Gliederung. Auch in der Lasson-Ausgabe bleiben Hegels Vorlesungen das nur oberflächlich und vorläufig gesichtete Material, aus dem der systematische Zusammenhang erst erschlossen werden muß, wie es der Natur ihres praktisch-pädagogischen Zweckes nach auch nicht anders zu erwarten ist. Wir haben daher die Aufgabe, zum ersten Male eine Gliederung der Hegelschen Geschichtsphilosophie unter dem systematischen Gesichtspunkt ihres leitenden Grundgedankens vorzunehmen.[4]

Damit aber erweitert sich nun die Frage nach dem philosophischen Ertrag der neuen Ausgabe der Hegelschen Geschichtsphilosophie zu der Nötigung, dieselbe in einer Gesamtdarstellung zusammenzufassen. Eine solche ist ein dringendes Bedürfnis, da es eine auch nur einigermaßen befriedigende Darstellung der Geschichtsphilosophie Hegels nicht gibt, ja, auf Grund der bisherigen Ausgaben auch kaum geben konnte.

Paul Barth[5] geht von Hegels Logik aus, erhebt aus ihr den ganz äußerlich gefaßten Begriff der dialektischen Methode und stellt endlich fest, daß die Anwendung derselben auf die Geschichte ein bedauerlicher Fehlgriff und ein unverantwortlicher Schnitzer ist. Was Barth über Hegels Geschichtsphilosophie äußert, sind einige dürftige Notizen, die dem großen Gegenstand in keiner Weise gerecht werden.

Kuno Fischer[6] hat über Hegels Geschichtsphilosophie ausführlich referiert. Es fehlt aber diesem Referat jeder leitende Gesichtspunkt, so daß es nicht mehr als eine bloße Kompilation des Stoffes ist. Man erhält die Teile ohne das geistige Band.

Die weitaus bedeutendste Leistung ist die von Georg Lasson.[7] Lasson hat aber mehr die geistige Physiognomik des Geschichtsphilosophen Hegel im Auge als eine direkte Analyse seines Werkes. Auffallend ist, daß Lasson mit keinem Worte des für Hegels Geschichtsphilosophie so tief bedeutsamen Problems der Dialektik Erwähnung tut. Und doch liegt gerade hier der Kernpunkt, auf dessen Verständnis alles ankommt. Lasson selber hat den klaren Weg dazu

[4] Dies gilt natürlich nur von dem zweiten Teil dieses Buches: Die Dialektik des weltgeschichtlichen Prozesses. [5] Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann, Leipzig 1890; Die Philosophie der Geschichte als Soziologie, Leipzig ²1915, I, S. 45. 404f. 738ff. [6] Geschichte der neuern Philosophie, Achter Band, Hegels Leben, Werke und Lehre, Heidelberg 1901/02, II. Teil, S. 739—811. [7] Hegel als Geschichtsphilosoph, Leipzig 1920.

gewiesen, von hier aus Hegels Geschichtsphilosophie in Angriff zu nehmen. Er sagt: „Ganz allgemein muß man zunächst den Punkt ins Auge fassen, daß für Hegel selbst die geschichtliche Wirklichkeit nicht ein beliebiger Gegenstand des Nachdenkens neben anderen und die Philosophie der Geschichte nicht eine philosophische Disziplin unter vielen gleichwertigen ist. Vielmehr hat jene Wirklichkeit den Hauptgegenstand seines Nachdenkens ausgemacht, und die Geschichtsphilosophie hat Ausgang und Ziel seiner philosophischen Methode gebildet. Schon früher hatten Denker der verschiedensten Art über Geschichte und geschichtliche Probleme gehandelt. Gerade in den letzten hundert Jahren vor Hegel war das Interesse dafür immer reger geworden, und die Aufgabe einer Philosophie der Geschichte hatte sich dem denkenden Geiste immer stärker als unabweislich aufgedrängt. Die Denker aber, die sich dieser Aufgabe zuwandten, traten an sie heran, nachdem sie sich auf andern Erkenntnisgebieten eine feste Stellung zu der Objektivität schon gewonnen hatten. Das ist bei Hegel anders. Die geschichtliche Wirklichkeit ist der Gegenstand, auf den sich sein Nachdenken von Anfang an gerichtet hat. Noch ehe er daranging, systematisch zu philosophieren, hat er sich um das Verständnis geschichtlicher Prozesse bemüht. An der Untersuchung dieser Prozesse hat er seine Methode sich ausgebildet und ist er sich der Grundzüge seiner Denkart bewußt geworden. Er ist Geschichtsphilosoph gewesen, längst ehe er an das Unternehmen dachte, eine Logik und ein philosophisches System zu schaffen. Wer in ihm hauptsächlich den abstrakten Logiker sieht, der sieht an der eigensten Bestimmtheit des Hegelschen Denkens vorbei."[8] Es besteht demnach das Recht und die Notwendigkeit, daß das Wesen der dialektischen Methode, insofern sie für Hegels Geschichtsphilosophie konstituierend ist, auch aus dieser selbst erhoben werde. In der dialektischen Methode offenbart sich die für Hegel charakteristische Denkart. Es ist zu prüfen, worin sie sich auf dem ihr genuinsten Boden der Geschichtsphilosophie selber ausprägt, ein wie weitgehender Gebrauch von ihr gemacht, von welchen andersartigen Konzeptionen sie etwa durchkreuzt und umgebogen wird.[9]

[8] A. a. O. S. 2. Sperrungen vom Verf.

Damit geht unsere Untersuchung gerade den umgekehrten Weg als den, den Barth eingeschlagen hat. Paul Barth hat die Bedeutung des dialektischen Problems für Hegels Geschichtsphilosophie oberflächlich gestreift; Kuno Fischer hat sie überhaupt nicht erkannt; Georg Lasson hat sie aus nicht ersichtbaren Gründen verschwiegen. Wir sehen in dem Problem der Dialektik den Angelpunkt, um den sich Hegels Geschichtsphilosophie dreht. Von hier aus ist sie überhaupt erst zu erschließen. Hier enthüllen sich ihre tiefsten Geheimnisse. Hier finden wir das geistige Band und den systematischen Zusammenhang, um deren Aufweis es recht eigentlich zu tun ist.

Im Jahre 1888 erschien von Eugen Heinrich Schmitt eine preisgekrönte und auch heute noch der Beachtung nicht unwerte Schrift: »Das Geheimnis der Hegelschen Dialektik beleuchtet vom konkret-sinnlichen Standpunkte«. Diese Monographie, die an vielen Unklarheiten leidet, blieb die letzte über den Gegenstand. Sie hat die Geschichtsphilosophie Hegels von allen Gebieten seines Philosophierens alleine gänzlich unberücksichtigt gelassen. Das „Geheimnis" der Hegelschen Dialektik hat E. H. Schmitt nicht enträtselt. Daß dieses Geheimnis von Hegels Geschichtsphilosophie aus nicht nur zugänglich und lösbar, sondern in seiner letzten menschlichen Bedeutsamkeit auch faßbar ist, darüber handeln die folgenden Blätter.

[9] Die chronologische Reihenfolge der Werke Hegels: Phänomenologie (1807), Logik (1812), Enzyklopädie (1817), die seinen Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte vorausgehen, ist also kein stichhaltiger Einwand gegen das geforderte Verfahren.

Erster Teil: Die Grundlegung

I. Der Hintergrund der Weltanschauung

1. Die Idee

„Bei dem großen Reichtum unserer Sprachen findet sich doch oft der denkende Kopf wegen des Ausdrucks verlegen, der seinem Begriffe genau anpaßt, und in dessen Ermangelung er weder andern, noch sogar sich selbst recht verständlich werden kann." Mit diesem Satze beginnt Kant seine berühmte Auseinandersetzung mit Platos Ideenlehre, „um den Sinn auszumachen, den der erhabene Philosoph mit seinem Ausdrucke verband".[1] Anders als für Plato sind für Kant die Ideen nicht von der Vernunft vorgefundene und von ihr unabhängige Objekte. Ideen sind Objekte, die „die Vernunft sich selbst schafft". Die Idee ist ein „Produkt unsrer eigenen Vernunft".[2] Die Idee als Vernunftschöpfung ist aber auch nicht auf einen Gegenstand der Erfahrung bezogen, wie dies bei den Verstandesbegriffen oder Kategorien der Fall ist. Die Idee ist „nur" Idee. Sie ist deshalb keineswegs überflüssig und nichtig. „Denn wenn schon dadurch kein Objekt bestimmt werden kann, so können sie (die Ideen) doch im Grunde und unbemerkt dem Verstande zum Kanon seines ausgebreiteten und einhelligen Gebrauchs dienen, dadurch er zwar keinen Gegenstand mehr erkennt, als er nach seinen Begriffen erkennen würde, aber doch in dieser Erkenntnis besser und weiter geleitet wird."[3] Die Idee stellt der Erfahrungserkenntnis die immer nur annäherungsweise zu lösende Aufgabe, von der Teil-

[1] Kritik der reinen Vernunft (Reclam) S. 273ff. [2] Das Ende aller Dinge 1794. Kants populäre Schriften, herausg. von Paul Menzer 1911, S. 298f. [3] Kritik d. r. V. S. 284.

erscheinung zur Totalität, vom Bedingten zum Unbedingten oder Absoluten vorzudringen. Seele, Welt und Gott sind für Kant die drei Ideen der reinen Vernunft, die er aus metaphysischen Gegenständen auf der Vernunft immanente regulative Prinzipien reduziert.[4]

Einen gänzlich andern Sinn als Kant verbindet Hegel mit dem Ausdruck „Idee", wobei er sich Plato in gewissem Sinne wieder nähert und gleichzeitig den Substanzgedanken Spinozas zur Geltung bringt. Um Hegels Meinung nicht zu verfehlen, ist Kants Mahnung, den Ausdruck auf den ihm anpassenden Begriff zu untersuchen, besonders ernst zu nehmen. Prüft man nämlich, was Hegel unter der Idee, die in seinem System eine so große Rolle spielt, ja das Fundament bildet, auf dem sein Gedankenbau errichtet ist, versteht, so mag auch hier „der denkende Kopf wegen des Ausdrucks verlegen" gewesen sein. Häufig versteht man unter Idee eine subjektive Vorstellung oder ein wirklichkeitsfremdes Ideal. Aber die Idee Hegels ist nicht als „eine Idee von irgend etwas", nicht formal-logisch und abstrakt aufzufassen.[5] Sie ist auch nicht wie die Idee Kants eine Regel zur möglichsten Erweiterung und Systematisierung der Erfahrungserkenntnis, deren konstitutive Faktoren die raum-zeitlichen Anschauungen und die Kategorien des Verstandes sind. „Die Idee," sagt Hegel, „kann als die Vernunft (dies ist die eigentliche philosophische Bedeutung für Vernunft), ferner als das Subjekt-Objekt, als die Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibes, als die Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an ihr selbst hat, als das, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann usf. gefaßt werden."[6] Die Idee ist also nicht eine Schöpfung der menschlichen Vernunft,

[4] Daß die Idee Kants nicht immer eine rein theoretische, auf Erkenntnis abzweckende Aufgabe bedeutet, sondern auch dem sittlichen Handeln Ziele setzt, kann hier außer Betracht bleiben. [5] Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften ed. Lasson ²1911, § 213, S. 190f. [6] A. a. O. § 214, S. 191.

sondern sie ist die allumfassende Weltvernunft selber. Als solche ist sie alle Wesenheit und Wahrheit, die eine allgemeine Substanz, d. h. das, wodurch und worin alle Wirklichkeit des natürlichen und geistigen Lebens ihr Sein und Bestehen hat.[7] Die Idee ist nicht das Postulat des stets unerreichbar bleibenden Absoluten, sie ist das dem Denken zugängliche und von ihm erfaßbare Absolute, die Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, das Subjekt-Objekt. So weit war schon Schelling, mit mächtigem Einheitsdrang über den Dualismus Kants und den subjektiven Idealismus Fichtes hinausstrebend, in seiner Identitätsphilosophie gekommen. Hegel erblickte in ihr den Höhepunkt der bisherigen Entwicklung des philosophischen Denkens. Für Schelling war nur die Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Denkens und Seins ruhig beharrende Identität. Das Absolute war ihm der Indifferenzpunkt, in dem aller lebendiger Widerstreit zum Erlöschen kam, die unterschiedslose Ruhe des Todes, in die alle Unterschiede und Gegensätze versanken. An diesem Punkte trennte sich der Lebensdrang Hegels von der kontemplativen Natur Schellings.[8] Für Hegel ist die Idee „wesentlich Prozeß".[9] Damit ist gemeint, „daß die mit sich identische Idee das Negative ihrer selbst, den Widerspruch, enthalte".[10] Die Idee ist daher, wie Hegel auf die Denkmethode Fichtes und Schellings zurückgreifend sagt, „dialektisch".[11] „Die Einsicht,

[7] A. a. O. § 213, S. 190f.; L M, I, 4 = B, 42. [8] Vgl. M. Kronenberg, Geschichte des deutschen Idealismus 1912, II, S. 685f. 706ff. — „Ich nenne Vernunft die absolute Vernunft, oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven gedacht wird." „Das Absolute ist unveränderlich bestimmt als totale Indifferenz des Erkennens und Seins sowohl als der Subjektivität und der Objektivität. Differenz kann also nur gesetzt sein in Ansehung dessen, was von dem Absoluten abgesondert wird und insofern es abgesondert wird. Dieses ist das Einzelne." Schelling, Darstellung meines Systems der Philosophie 1801, § 1 und § 30, Anmerkung (Werke, ed. Otto Weiß, II, S. 318. 331). [9] Enzyklopädie a. a. O. § 215, S. 193. [10] A. a. O. § 214, S. 192. [11] A. a. O. § 215, S. 193. — Die Dialektik ist das „substantielle Grundprinzip" der Philosophie Fichtes und Schellings. Sie ist der „Text der Philosophie Hegels". Die Hegelsche

daß die Natur des Denkens selbst die Dialektik ist, daß es als Verstand in das Negative seiner selbst, in den Widerspruch geraten muß, macht eine Hauptseite der Logik aus."[12] Wir können mithin sagen, daß die logischen Kategorien der Identität und des Widerspruchs für das Wesen der Dialektik konstitutiv sind. Aber nicht so, daß die Sphäre des Widerspruchs sich gegen die der Identität ausschließend verhält. Die Setzung und Aufhebung des Widerspruchs geschieht innerhalb der Identität, die über den Widerspruch hinübergreift. Würde der Widerspruch nicht aufgehoben, oder, wie Hegel auch sagt, „versöhnt", so wäre die Identität, also die Grundvoraussetzung des Denkens, ja zerstört.

Scheinbar handelt es sich hier um rein logische Bestimmungen. Aber der dialektische Stil der Hegelschen Logik ist vielmehr selber bedingt durch ein alogisches Lebensgefühl. Das Leben ist die ursprüngliche Einheit, die nur im Widerstreit lebendig ist und durch den Widerstreit, seine immerwährende Setzung und Aufhebung, lebendig bleibt. Die unveränderliche Einheit, die den Widerspruch von sich ausschließt, ist die Ruhe des Todes. Deshalb ist Hegel über das Identitätssystem Schellings hinausgegangen. Der Widerspruch ohne die ihn bindende Einheit führt in das Chaos der vernunftlosen Willkür. Fast auf jeder Seite seiner Geschichtsphilosophie hämmert Hegel dem Leser diese Wahrheit ein. Das geistig-geschichtliche Leben der Menschheit, um dessen Ergründung Hegel es zu tun ist, steht in der Mitte zwischen diesen beiden Extremen des Todes und des Chaos. So scheint die Dialektik Hegels zu tiefst auf der intuitiven Erfassung des Lebensprozesses zu beruhen, dessen Logisierung sie ist. Die dialektische Methode ist der paradoxe Versuch, das Alogische dem übergreifenden Gesamtzusammenhang des Denkens einzuordnen und es damit logisch zu rechtfertigen. Hegel hat ein deutliches Be-

Dialektik ist die „durchgeführte Konsequenz der Fichte-Schellingschen Lehre". Eugen Heinrich Schmitt, Das Geheimnis der Hegelschen Dialektik 1888, S. 40. 78.

[12] Hegel, Enzyklopädie a. a. O. § 11, S. 43. Sperrung vom Verf.

wußtsein darüber, daß er der Philosoph des lebendigen Geistes ist. „Die Idee ist selbst die Dialektik, welche ewig das mit sich Identische von dem Differenten, das Subjektive von dem Objektiven, das Endliche von dem Unendlichen, die Seele von dem Leibe, ab- und unterscheidet, und nur insofern ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geist ist."[13] Die Idee ist der im Weltprozeß sich entfaltende und seine eigenen Bestimmungen dialektisch, d. h. im Wechselspiel von Identität und Widerspruch setzende Logos.

2. Natur und Geist

Natur und Geist sind verschiedene, jedoch nicht gleichwertige Weisen, in denen die Idee sich manifestiert.

Die Natur ist „die Idee in der Form des Andersseins".[14] „Die Natur ist darum nach ihrer bestimmten Existenz, wodurch sie eben Natur ist, nicht zu vergöttern, noch sind Sonne, Mond, Tiere, Pflanzen uff. vorzugsweise vor menschlichen Taten und Begebenheiten als Werke Gottes zu betrachten und anzuführen. Die Natur ist an sich, in der Idee göttlich, aber wie sie ist, entspricht ihr Sein ihrem Begriffe nicht; sie ist vielmehr der unaufgelöste Widerspruch. Ihre Eigentümlichkeit ist das Gesetztsein, das Negative, wie die Alten die Materie überhaupt als non-ens gefaßt haben. So ist die Natur auch als der Abfall der Idee von sich selbst ausgesprochen worden, indem die Idee als diese Gestalt der Äußerlichkeit in der Unange-

[13] A. a. O. § 214, S. 192. Sperrung vom Verf. Vgl. hierzu auch den wichtigen Satz Hegels: „Die notwendige Entzweiung ist Ein Faktor des Lebens, das ewig entgegensetzend sich bildet: und die Totalität ist, in der höchsten Lebendigkeit, nur durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung möglich." Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie 1801, Sämtl. Werke I, S. 174. [14] Enzyklopädie a. a. O. § 247, S. 207.

messenheit ihrer selbst mit sich ist."[15] Die Natur leistet, wie Kant und Fichte dies schon deutlich hervorgehoben haben, einer restlosen begrifflichen Durchdringung unüberwindlichen Widerstand. „In der Natur hat das Spiel der Formen nicht nur seine ungebundene zügellose Zufälligkeit, sondern jede Gestalt für sich entbehrt des Begriffs ihrer selbst. Das Höchste, zu dem es die Natur in ihrem Dasein treibt, ist das Leben; aber als nur natürliche Idee ist dieses der Unvernunft der Äußerlichkeit hingegeben, und die individuelle Lebendigkeit ist in jedem Momente ihrer Existenz mit einer ihr anderen Einzelheit befangen; dahingegen in jeder geistigen Äußerung das Moment freier allgemeiner Beziehung auf sich selbst enthalten ist."[16]

Aus der Natur als ihrer vernunftlosen und widerspruchsvollen Äußerlichkeit und Endlichkeit muß die Idee sich zur Existenz des Geistes hervorbringen, der „die Wahrheit und der Endzweck der Natur und die wahre Wirklichkeit der Idee ist".[17] Die Natur hat im Panlogismus Hegels, der ein selbständiges alogisches Prinzip scheinbar nicht aufkommen läßt, nur als „Durchgangspunkt" der Idee und Mittel zur Realisierung des Geistes Recht und Bedeutung. Sie ist der Widerspruch, den die Weltvernunft antithetisch in sich selbst erzeugt, um ihn — die Idee ist Prozeß — synthetisch in sich zurückzunehmen und ihn als aufgehobenes Moment in sich zu konservieren. Die Natur ist in ihrer bloßen Tatsächlichkeit etwas Alogisches, der Überwindung Bedürftiges, durch das die Idee hindurch muß, um sich als Geist zu vollenden und als Geist zu bewähren.[18] Die Idee ist „zunächst

[15] A. a. O. § 248, S. 208. [16] A. a. O. § 248, S. 208; § 250, S. 210f. Sperrung vom Verf. [17] A. a. O. § 251, S. 212; § 575, S. 498. [18] Eduard von Hartmann, Geschichte der Metaphysik 1900, II, S. 211. 214. 223. „Der Begriff der Zufälligkeit bei Hegel ist denn auch von jeher als die Achillesferse seines Systems erkannt worden, als eine Verlegenheitsausflucht des Panlogismus, der das Unlogische im einzelnen und an der Oberfläche einschmuggeln soll, das im ganzen nicht zu erklären ist." S. 244. Mit G. Lasson einwenden, „es gehöre zur Vernünftigkeit der Welt, daß in ihr auch das Zufällige

nur" Substanz, d. h. unbewußt und unpersönlich. Durch ihre dialektische Selbstbewegung aber erlangt sie „ihre entwickelte wahrhafte Wirklichkeit", „daß sie als Subjekt und als Geist ist". Als Subjekt und Geist ist die Idee bewußt und persönlich.[19] „Der Geist ist als die Wahrheit der Natur geworden."[20] Aber er ist zunächst nur als endlicher Geist, wie auch die Natur der Sphäre der Endlichkeit angehört. Seine Bestimmung ist, einen Entwicklungsprozeß zu durchlaufen, der ihn in dialektischer Stufenfolge über den „Standpunkt der Endlichkeit" erhebt, bis die Idee aus ihrer Selbstentzweiung in sich zurückkehrt und als absoluter, unendlicher Geist ihren Kreislauf vollendet. „Das Absolute ist der Geist: dies ist die höchste Definition des Absoluten. Diese Definition zu finden und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen, dies, kann man sagen, war die absolute Tendenz aller Bildung und Philosophie; auf diesen Punkt hat sich alle Religion und Wissenschaft gedrängt: aus diesem Drang allein ist die Weltgeschichte zu begreifen."[21]

Danach gliedert sich das System der Hegelschen Philosophie in drei Teile: die Logik, als die „Wissenschaft der Idee an und für sich", die Naturphilosophie als die „Wissenschaft der Idee in ihrem Andersein", und die Philosophie des Geistes als die Wissenschaft „der Idee, die aus ihrem Andersein in sich zurückkehrt". „Auf diese Weise zeigt sich die Philosophie als ein in sich zurückgehender Kreis."[22] Die Philosophie hat weiter nichts zu tun, als den Kreislauf der Idee nachzudenken, die „der ewige Lebens- und Entwick-

und Unvernünftige seinen Platz habe; genau wie das Häßliche unter den Begriff des Schönen, so fällt auch das Unvernünftige unter den Begriff der Vernunft", — heißt aus der für den Panlogismus sehr großen Not eine recht zweifelhafte Tugend machen. Einleitung zur Enzyklopädie a. a. O. S. XXVIII. [19] Enzyklopädie a. a. O. § 213, S. 191; § 215, S. 193; § 573, S. 494; E. v. Hartmann a. a. O. S. 223ff. [20] Enzyklopädie a. a. O. § 388, S. 339. [21] A. a. O. § 81, S. 105; § 384, S. 335; § 386, S. 336f.; § 554, S. 474. Sperrung vom Verf. [22] A. a. O. §§ 17. 18, S. 50f.

lungsprozeß ist, in dem und durch den das Unendliche ins Endliche eingeht und alles Endliche wiederum unendlich wird".[23]
Die Geschichtsphilosophie findet ihren Ort im dritten Teil des Hegelschen Systems, in der Philosophie des Geistes.

[23] Kronenberg a. a. O. S. 763. Vgl. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke, Band VIII, ²1854, § 31, S. 63 f.: „Dieser Entwickelung der Idee als eigener Tätigkeit ihrer Vernunft sieht das Denken als subjektives, ohne seinerseits eine Zutat hinzuzufügen, nur zu. Etwas vernünftig betrachten heißt, nicht an den Gegenstand von außen her eine Vernunft hinzubringen und ihn dadurch bearbeiten, sondern der Gegenstand ist für sich selbst vernünftig; hier ist es der Geist in seiner Freiheit, die höchste Spitze der selbstbewußten Vernunft, die sich Wirklichkeit gibt und als existierende Welt erzeugt; die Wissenschaft hat nur das Geschäft, diese eigene Arbeit der Vernunft der Sache zum Bewußtsein zu bringen."

II. Das Wesen und die Aufgabe der Geschichtsphilosophie

1. Der induktive Ausgangspunkt

Hegel unterscheidet drei verschiedene Arten der Geschichtsbetrachtung, die er die „ursprüngliche", die „reflektierende" und die „philosophische" Geschichte nennt.
Zu den ursprünglichen Geschichtschreibern rechnet er Herodot, Thukydides, Xenophon, Cäsar u. a. Sie leben im Geist der Begebenheiten, die sie beschreiben. „Seine (des Historikers) Bildung und die der Begebenheiten, die er beschreibt, der Geist des Verfassers und der Geist der Handlung, die er erzählt, ist einer und derselbe. Er hat daher keine Reflexionen anzubringen; denn er lebt in der Sache selbst und ist noch nicht über sie hinaus." Auch die erdichteten Reden, die z. B. Thukydides dem Perikles in den Mund legt, sind keine dem Geist der Zeit fremde Reflexionen. „In solchen Reden sprechen diese Menschen die Maximen ihres Volkes, ihrer eigenen Persönlichkeit, das Bewußtsein ihrer politischen Verhältnisse wie ihrer sittlichen und geistigen Natur, die Grundsätze ihrer Zwecke und Handlungsweisen aus. Was der Geschichtschreiber sie sprechen läßt, ist nicht ein geliehenes Bewußtsein, sondern der Sprechenden eigene Bildung."[1]
Die reflektierende Geschichtschreibung ist dadurch gekennzeichnet, daß der Geist des Autors ein anderer ist als der Geist des Inhalts.[2] Es fehlt dieser Gattung von Historie der „Charakter des

[1] L, I, 167 ff. = B, 33 ff. [2] L, I, 171 = B, 36 f.

Dabeigewesenseins".[3] Je nach den Prinzipien und Zwecken, mit denen der Historiker an den geschichtlichen Stoff herantritt, gibt es verschiedene und nicht gleichwertige Arten seiner Bearbeitung: die allgemeine Geschichte, welche lange Perioden der Geschichte eines Volkes, eines Landes oder die ganze Weltgeschichte überschauen will; die pragmatische Geschichte, die den Ursachen und Gründen für das Geschehene nachspürend den Zusammenhang der Begebenheiten und die Verkettung der Umstände im Auge hat; die kritische Geschichte, der es um die Untersuchung und Beurteilung der geschichtlichen Überlieferung auf ihre Wahrheit und Glaubwürdigkeit zu tun ist; die Spezialgeschichte, die einen bestimmten Gesichtspunkt wie Kunst, Religion, Wissenschaft, Recht oder Verfassung aus dem allgemeinen Zusammenhang hervortreten läßt.[4]

Von der Geschichtschreibung, ihren Gattungen und Arten, im engeren Sinne ist nun wohl zu unterscheiden die „philosophische" Geschichte, mit der sich eine besondere Problematik auftut. „Daß es eine Philosophie der Weltgeschichte ist, die wir betrachten, daß wir die Geschichte philosophisch behandeln wollen, dies ist es, was gleich bei dem Titel dieser Vorlesungen auffallen kann und was wohl einer Erläuterung oder wohl vielmehr einer Rechtfertigung zu bedürfen scheinen muß."[5]

Hegel verschmäht den induktiven Ausgangspunkt, der zur Notwendigkeit der geschichtsphilosophischen Denkweise hinleitet. Er beginnt gleich damit, den Begriff der Geschichtsphilosophie zu entwickeln und ihn auf seine konstitutiven Faktoren zu untersuchen.[6] Dieses Verfahren betrifft jedoch nur die Form und Weise der Darstellung. Inhaltlich hat Hegel über „die nächste Ansicht der Geschichte", „wie sie uns unmittelbar vor Augen kommt",[7] also noch nicht, wie sie der geschichtsphilosophischen Betrachtung erscheint,

[3] L, I, 171. [4] L, I, 170—177 = B, 36—41; L, I, 2. [5] LM, I, 1. [6] LM, I, 58 = B, 56. [7] LM, I, 56 = B, 55.

Sätze von großartiger Wucht und hinreißender Ergriffenheit geformt. Sie mögen, in beiden Ausgaben fast gleichlautend, hier zu Beginn stehen, weil sie am besten die geschichtsphilosophische Fragestellung vorbereiten. „Wir sehen ein ungeheures Gemälde von Begebenheiten und Taten, von unendlich mannigfaltigen Gestaltungen der Völker, Staaten, Individuen, in rastloser Aufeinanderfolge. Alles, was in das Gemüt des Menschen eintreten und ihn interessieren kann, alle Empfindung des Guten, Schönen, Großen wird in Anspruch genommen, allenthalben werden Zwecke gefaßt, betrieben, die wir anerkennen, deren Ausführung wir wünschen; wir hoffen und fürchten für sie. In allen diesen Begebenheiten und Zufällen sehen wir menschliches Tun und Leiden obenauf, überall Unsriges und darum überall Neigung unsres Interesses dafür und dawider. Bald zieht uns Schönheit, Freiheit und Reichtum an, bald reizt Energie, wodurch selbst das Laster sich bedeutend zu machen weiß. Bald sehen wir die umfassendere Masse eines allgemeinen Interesses sich schwerer fortbewegen und, indem sie einer unendlichen Komplexion kleiner Verhältnisse preisgegeben wird, zerstäuben, dann aus ungeheurem Aufgebot von Kräften Kleines hervorgebracht werden, aus unbedeutend Scheinendem Ungeheures hervorgehen, — überall das bunteste Gedränge, das uns in sein Interesse hineinzieht, und wenn das eine entflieht, tritt das andre sogleich an seine Stelle. Die negative Seite an diesem Gedanken der Veränderung weckt unsere Trauer.[8] Was uns niederdrücken kann, ist dies, daß die reichste Gestaltung, das schönste Leben in der Geschichte den Untergang finden, daß wir da unter Trümmern des Vortrefflichen wandeln. Von dem Edelsten, Schönsten, für das wir uns interessieren, reißt uns die Geschichte los: die Leidenschaften haben es zugrunde gerichtet: es ist vergänglich. Alles scheint zu vergehen, nichts zu bleiben. Jeder Reisende hat diese Melancholie empfunden.[9] Wer hätte unter den Ruinen von Karthago, Palmyra,

[8] L, I, 10f. = B, 117. [9] L, I, 11.

Persepolis, Rom gestanden, ohne zu Betrachtungen über die Vergänglichkeit der Reiche und Menschen, zur Trauer über ein ehemaliges, kraftvolles und reiches Leben veranlaßt zu werden? Zu einer Trauer, die nicht wie am Grabe lieber Menschen bei persönlichen Verlusten und der Vergänglichkeit der eigenen Zwecke verweilt, sondern uninteressierte Trauer ist über den Untergang glänzenden und gebildeten Menschenlebens."[10] Zu den unmittelbaren und nächsten Eindrücken der Geschichte rechnet Hegel vor allem die „Naturgewalt der Leidenschaft", mit der die Individuen der Befriedigung ihrer selbstsüchtigen Bedürfnisse und partikulären Zwecke, der Schranken des Rechts und der Moralität nichtachtend, hingegeben sind, und die dem Menschen näher liegt als die künstliche und langwierige Zucht zur Ordnung und Mäßigung. „Wenn wir dieses Schauspiel der Leidenschaften betrachten und die Folgen ihrer Gewalttätigkeit, des Unverstandes, der sich nicht nur zu ihnen, sondern selbst auch und sogar vornehmlich zu dem, was gute Absichten, rechtliche Zwecke sind, gesellt, in der Geschichte uns vor Augen halten, das Übel, das Böse, den Untergang der blühendsten Reiche, die der Menschengeist hervorgebracht hat, wenn wir auf die Individuen mit tiefstem Mitleid ihres namenlosen Jammers blicken, so können wir nur mit Trauer über diese Vergänglichkeit überhaupt, und indem dieses Untergehen nicht nur ein Werk der Natur, sondern des Willens der Menschen ist, noch mehr mit moralischer Trauer, mit der Empörung des guten Geistes, wenn ein solcher in uns ist, über solches Schauspiel enden. Man kann jene Erfolge ohne rednerische Übertreibung, bloß mit richtiger Zusammenstellung des Unglücks, das das Herrlichste an Völker- und Staatengestaltungen wie an Privattugenden oder Unschuld wenigstens erlitten hat, zu dem furchtbarsten Gemälde erheben und ebenso damit die Empfindung zur tiefsten, ratlosesten Trauer steigern, welcher kein versöhnendes Resultat das Gegengewicht hält, und gegen die wir uns etwa dadurch befestigen oder

[10] L, I, 11 = B, 117f.

daraus heraustreten, daß wir denken: es ist ebenso gewesen, ein Schicksal; es ist nichts daran zu ändern, und dann, daß wir aus der Langeweile, welche uns jene Reflexion der Trauer machen kann, zurück in unser Lebensgefühl, in die Gegenwart unserer Zwecke und Interessen, welche nicht eine Trauer über Vergangenheit, sondern unsere Wirksamkeit fordert, — auch in die Selbstsucht zurücktreten, welche am ruhigern Ufer steht und von da aus sicher des fernen Anblicks der verworrenen Trümmermasse genießt."[11]
Die Geschichte so in ihrer Unmittelbarkeit sehen, heißt, sie mit der „Kategorie der Veränderung" auffassen.[12]

2. Die geschichtsphilosophische Fragestellung

An diesem Punkte entspringt die Frage, die die Historie aufgibt, die sie aber selbst nicht lösen kann. „Indem wir die Geschichte als diese Schlachtbank betrachten, auf welcher das Glück der Völker, die Weisheit der Staaten und die Tugend der Individuen zum Opfer gebracht worden, so entsteht dem Gedanken notwendig die Frage, wem, welchem Endzweck diese ungeheuersten Opfer gebracht worden sind."[13] Der Frage nach dem schließlichen Endzweck des in seinen einzelnen Gestaltungen und besonderen Zwecken dem Untergang geweihten geschichtlichen Gesamtverlaufs kann die denkende Betrachtung nicht ausweichen. „Dieser ungeheuren Aufopferung geistigen Inhaltes muß ein Endzweck zugrunde liegen. Die Frage drängt sich uns auf, ob hinter dem Lärmen dieser lauten Oberfläche nicht ein inneres, stilles, geheimes Werk sei, worin die Kraft aller Erscheinungen aufbewahrt werde."[14] Indem das Denken mit dieser Frage nach dem letzten Sinn an die Geschichte herantritt und sie auf die Bedingungen ihrer Lösbarkeit hin untersucht, wird es geschichtsphilosophisch. Und so sagt Hegel geradezu: „Die Philosophie der Geschichte ist nichts anderes als die denkende Betrachtung

[11] L M, I, 57f. = B, 55f. [12] L, I, 10 = B, 117. [13] L M, I, 58 = B, 56
[14] L, I, 12.

derselben".[15] Das geschichtsphilosophische Denken ist schlechthin teleologisch. Die Geschichte auf einen „absoluten Endzweck" hin untersuchen, dem sich alle Einzelzwecke unterordnen, heißt, sie der Vernunft unterwerfen. Sinn und Zweck in der Geschichte sehen, heißt, Vernunft in ihr sehen. Mit der philosophischen Behandlung der Geschichte tritt an die Stelle der Kategorie der bloßen Veränderung die „Kategorie der Vernunft".[16] Geschichtsphilosophie ist entweder überhaupt nicht, oder, wenn sie ist, ist sie am Zweckgedanken orientiert. Das hat Hegel, nachdem ihm Lessing[17], Kant[18] und Schelling[19] hierin schon vorgearbeitet hatten, unwiderruflich festgestellt.[20] Auch Hegels Antipode Oswald Spengler, für den alle Geschichte „Schicksal", nicht wie für Hegel Schickung ist, bildet keine Ausnahme. Die „erhabene Zwecklosigkeit" aller Kulturen, der er das Wort redet,[21] ist doch nur das negative Resultat der Zweckbetrachtung, deren Gültigkeit also im Ansatz wenigstens vorausgesetzt wird. Es ist die geschichtsphilosophische Kardinalfrage, ob und wieweit der Zweckgedanke durchführbar und wie alsdann der Zweck, der aus der „verworrenen Trümmermasse" das anfänglichen Eindrucks einen leidlich sinnvollen Zusammenhang rekonstruiert, inhaltlich zu bestimmen ist.

Die axiomatische Voraussetzung alles Philosophierens ist der Glaube

[15] L M, I, 1 = B, 41. [16] L, I, 12. [17] Die Erziehung des Menschengeschlechts, 1777—80. [18] Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Berlinische Monatsschrift 1784. [19] System des transzendentalen Idealismus, 1800. Werke a. a. O. II, S. 261—278. [20] Jakob Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen [2]1910, S. 2ff., lehnt gegen Hegel polemisierend die Geschichtsphilosophie nachdrücklich ab, weil er aus der Geschichte den Zweck- und Entwicklungsgedanken eliminiert wissen will. Er begnügt sich daher mit einer Phänomenologie des sich Wiederholenden, Konstanten, Typischen und nimmt seinen Ausgangspunkt „vom duldenden, strebenden und handelnden Menschen, wie er ist und war und immer sein wird". Übrigens hat er Hegel mißverstanden, wenn er ihm vorwirft, daß der Gedanke, daß Vernunft die Welt beherrsche, „erst zu beweisen und nicht ‚mitzubringen'" sei. Siehe das Folgende. [21] Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte, [7—10]1920, I, S. 29.

an die Vernunft und der Mut zur Wahrheit. „Der Mut der Wahrheit, Glauben an die Macht des Geistes, ist die erste Bedingung des philosophischen Studiums; der Mensch soll sich selbst ehren und sich des Höchsten würdig achten. Von der Größe und Macht des Geistes kann er nicht groß genug denken. Das verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft in sich, welche dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte: es muß sich vor ihm auftun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse bringen."[22] Mit demselben Imperativ muß man an die Philosophie der Weltgeschichte herantreten: glaube an die Vernunft![23] „Dieser allgemeine Glaube ist es, aus dem man zunächst zur Philosophie der Weltgeschichte treten muß, der Glaube, daß die Weltgeschichte ein Produkt der ewigen Vernunft ist und Vernunft ihre großen Revolutionen bestimmt hat."[24] „Den Glauben und Gedanken muß man zur Geschichte bringen, daß die Welt des Wollens nicht dem Zufall anheimgegeben ist. Daß in den Begebenheiten der Völker ein letzter Zweck das Herrschende, daß Vernunft in der Weltgeschichte ist, — nicht die Vernunft eines besondern Subjekts, sondern die göttliche, absolute Vernunft, — ist eine Wahrheit, die wir voraussetzen."[25] Allein, bei dem bloßen Glauben und der bloßen Voraussetzung darf es nicht bleiben. Der Mut des Erkennens ist eine Antizipation, die sich erst noch bewähren muß, um ihrer selbst völlig sicher zu sein. Der Glaube an die Macht der Vernunft in der Geschichte allen Zufälligkeiten und Sinnlosigkeiten im einzelnen zum Trotz muß aus einer Voraussetzung zum bewährten „Resultat"

[22] Hegels Anrede an seine Zuhörer bei Eröffnung seiner Vorlesungen in Berlin am 22. Oktober 1818. Enzyklopädie a. a. O. S. LXXVI. [23] L M, I, 6. 15 = B, 43. 46. [24] L, I, 23. [25] L, I, 5; B, 43: „Wenn man nämlich nicht den Gedanken, die Erkenntnis der Vernunft, schon mit zur Weltgeschichte bringt, so sollte man wenigstens den festen, unüberwindlichen Glauben haben, daß Vernunft in derselben ist, und auch den, daß die Welt der Intelligenz und des selbbewußten Wollens nicht dem Zufall anheimgegeben sei, sondern im Lichte der sich wissenden Idee sich zeigen müsse."

werden, das aus der Geschichte selber hervorgeht. „Es hat sich also erst und es wird sich aus der Betrachtung der Weltgeschichte selbst ergeben, daß es vernünftig in ihr zugegangen, daß sie der vernünftige, notwendige Gang des Weltgeistes gewesen sei, der die Substanz der Geschichte ist ... Dies muß wie gesagt das Ergebnis der Geschichte selbst sein.“[26] Der „Beweis“ der erst nur vorausgesetzten Wahrheit ist die Abhandlung der Weltgeschichte selbst.[27] Daß in dieser Argumentation ein Zirkel liegt, bedarf keines besonderen Nachweises. Ohne den Glauben an die Vernunft ist in die Philosophie der Geschichte nicht hineinzukommen und gleichzeitig soll diese den Beweis für die Richtigkeit einer Voraussetzung erbringen, die sie überhaupt erst möglich macht. An einen Beweis im strengen Sinn des Wortes hat Hegel aber auch nicht gedacht. „In der Weltgeschichte *erweist* sie (die Vernunft) sich nur. Die Weltgeschichte ist nur die Erscheinung dieser einen Vernunft, eine der besonderen Gestalten, in denen sie sich offenbart.“[28] Wie die „Idee“ sich im Raume als Natur auslegt, so ist die Weltgeschichte ihre Auslegung in der Zeit.[29] Wenn Hegel also sagt: „Der einzige Gedanke, den sie (die Philosophie) mitbringt, ist ... der einfache Gedanke der Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrscht, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen ist“[30], — so handelt es sich in dem Beweise, der diese Voraussetzung zum Resultat erhebt, um nichts mehr und nichts weniger als um die *Verifizierung einer Intuition an dem empirischen Stoff der Geschichte*.[31] Damit erhebt sich das von Hegel sorgfältig ventilierte Problem: wie verhält sich das geschichtsphilosophische Apriori zur Empirie der Geschichte?

[26] L M, I, 6f. 15. 65 = B, 43f. 46. 61. [27] L, I, 5. 12/13. [28] L, I, 6. [29] L, I, 134 = B, 117. [30] L M, I, 4 = B, 42. [31] Daß der durch die Vernunft erfaßbare „Endzweck der Welt“ nicht deduzierbar ist, sondern auf einer Intuition beruht, deutet Hegel selber an, wenn er von ihm sagt: „Dieser ist ein Inhalt, der *Zeugnis von sich selber gibt und in sich selbst trägt* und in dem alles, was der Mensch zu seinem Interesse machen kann, seinen Halt hat.“ L, I, 5. Sperrung vom Verf.

3. Das Apriori und die Empirie

Es kann nun gar keine Rede davon sein, als ob Hegels Geschichtsphilosophie von vornherein darauf ausginge, die Tatsachen der Geschichte a priori zu konstruieren, sie mit dem diktatorischen Machtanspruch der Vernunft einfach zu vergewaltigen. Das mag, trotzdem Hegel selber eine solche Unterstellung auf das bestimmteste ablehnt, bis zu einem gewissen Grade dennoch wirklich der Fall sein. Die Mängel sind aber dann nicht in einer grundsätzlich falschen geschichtsphilosophischen Problemstellung begründet, sondern eine unausbleibliche Folge der enormen Schwierigkeit der zu lösenden Aufgabe: eine Intuition zu bewähren an einem niemals abgeschlossenen und restlos übersehbaren Stoff. Die Vergewaltigung der Tatsachen ist nicht eine besondere Eigentümlichkeit gerade Hegels, sondern mehr oder minder das unausweichliche Schicksal jeder geschichtsphilosophischen Durchdringung der geschichtlichen Empirie, ja, wir können sagen, jeder begrifflichen Durchdringung der Empirie überhaupt. Was z. B. den Geschichtsphilosophen *Spengler* von dem Geschichtsphilosophen *Hegel* unterscheidet, ist doch keineswegs der Umstand, daß jener den Tatsachen keine oder weniger Gewalt antue als dieser, sondern die grundlegend andersartige Intuition, die ihre zwingende Kraft jedesmal nur der synthetischen Energie verdankt, mit der sie durchführbar ist. Hegel war nicht der Verächter der Empirie, als der er lange Zeit verschrieen ward. Ein „Polyhistor“ verfügte er gleich Aristoteles über den gesamten Wissensstoff seiner Zeit.[32] So ist auch eine Geschichtsphilosophie, die achtlos mit dem

[32] Vgl. hierzu besonders M. *Kronenberg* a. a. O. S. 677f. 679f. und W. *Windelband*, Die Geschichte der neueren Philosophie [4]1907, II, S. 323. „Auf diese Weise legte Hegel frühzeitig bereits die breite Grundlage empirischen Wissens zu seinem großen Ideenbau, und er hat auch nachher ebensowenig aufgehört, jene Grundlage immerfort zu erweitern, wie die tragenden Ideen selbst zu vertiefen. So ist Hegel eines der größten Genies philosophischer Konstruktionskraft und Systembildung, zugleich einer der größten Empiriker geworden, ein Polyhistor

historischen Tatsachenmaterial umginge, für ihn undenkbar. „Die Geschichte hat nur das rein aufzufassen, was ist, die Begebenheiten und Taten. Sie ist um so wahrer, je mehr sie sich nur an das Gegebene hält und — indem dies zwar nicht so unmittelbar darliegt, sondern mannigfaltige, auch mit Denken verbundene Forschungen erfordert — je mehr sie dabei nur das Geschehene zum Zwecke hat." „Die Geschichte . . . haben wir zu nehmen, wie sie ist; wir haben historisch, empirisch zu verfahren."[33] In der Empirie steckt aber bereits, wie Kant dies zeigte, ein begriffliches Moment. Deshalb fährt Hegel fort: „als die erste Bedingung konnten wir somit aussprechen, daß wir das Historische getreu auffassen; allein in solchen allgemeinen Ausdrücken wie treu und auffassen liegt die Zweideutigkeit. Auch der gewöhnliche und mittelmäßige Geschichtschreiber, der etwa meint und vorgibt, er verhalte sich nur aufnehmend, nur dem Gegebenen sich hingebend, ist nicht passiv mit

von dem erstaunlichsten Umfange des Wissens — darin nur mit Aristoteles etwa zu vergleichen, obwohl er auch diesen noch um ebensoviel übertrifft, wie Umfang und Tiefe der modernen Bildung die der Alten. Diese umfassende Empirie ist bei Hegel nun von vornherein ausgezeichnet dadurch, daß sie ganz in den Dienst der genialen Intuition gestellt ist." Kronenberg S. 678. „Die Voraussetzung für die Durchführung der dialektischen Methode war die kolossale Polyhistorie, welche Hegel in der Tat besaß. Sie bezog sich zwar auch auf die Naturwissenschaften, aber in eminentem Sinne auf das historische Wissen, und sie beschränkt sich in dieser Richtung nicht auf die Massenhaftigkeit der gelehrten Kenntnisse, sondern sie zeigt sich vor allem in der außerordentlichen Feinfühligkeit, womit Hegel das Wesen der historischen Erscheinungen auf allen Gebieten des menschlichen Lebens zu durchdringen vermochte." Windelband S. 323. Johann Plenge, Marx und Hegel 1911, S. 36f., nennt Hegel einen „Empiriker von überwältigender Größe".

[33] L M, I, 3. 7 = B, 42. 44. Vgl. hierzu L. v. Rankes Programm der Geschichtschreibung: „Man hat der Historie das Amt, die Vergangenheit zu richten, die Mitwelt zum Nutzen zukünftiger Jahre zu belehren, beigemessen: so hoher Ämter unterwindet sich gegenwärtiger Versuch nicht: er will bloß zeigen, wie es eigentlich gewesen. Woher aber konnte das neuerforscht werden? Die Grundlage vorliegender Schrift ... sind Memoiren, Tagebücher, Briefe, Gesandtschaftsberichte." Geschichte der romanischen und germanischen Völker usw. 1824 (G.W. 33/34, S. VII).

seinem Denken; er bringt seine Kategorien mit und sieht durch sie das Vorhandene. Das Wahrhafte liegt nicht auf der sinnlichen Oberfläche; bei allem insbesondere, was wissenschaftlich sein soll, darf die Vernunft nicht schlafen und muß Nachdenken angewendet werden".[34] Die wissenschaftliche Bearbeitung des „in der Geschichte vorliegenden faktischen Details" ist also eine Funktion des Denkens. Die Hingabe an den Stoff und der ihn durchwaltende Begriff tragen und stützen sich gegenseitig und begründen erst in ihrer Gemeinsamkeit die geschichtsphilosophische Erkenntnis. Hegel erläutert diesen Sachverhalt an dem Beispiel Keplers. „Man muß mit dem Kreise dessen, worin die Prinzipien fallen, wenn man es so nennen will, a priori vertraut sein, so gut als, um den größten Mann in dieser Erkennungsweise zu nennen, Kepler mit den Ellipsen, mit Kuben und Quadranten und mit den Gedanken von Verhältnissen derselben a priori, schon vorher bekannt sein mußte, ehe er aus den empirischen Daten seine unsterblichen Gesetze, welche in Bestimmungen aus jenem Kreise von Vorstellungen bestehen, erfinden konnte. Derjenige, der in diesen Kenntnissen der allgemeinen Elementarbestimmungen unwissend ist, kann jene Gesetze, und wenn er den Himmel und die Bewegungen seiner Gestirne noch so lange anschaute, ebensowenig verstehen, als er sie hätte erfinden können."[35] Aus dieser Überlegung folgt nun keineswegs, daß in den geschichtlichen Stoff ihm fremdartige, „einseitige Reflexionen" und „subjektive Ansichten" hineingetragen werden dürften. „Denn die verunstalten die Geschichte."[36] Nur bei einem Höchstmaß sachlicher und selbstverleugnender Hingabe an das Objekt ist es möglich, das die Geschichte durchwaltende Apriori der Vernunft herauszusehen. Dazu gehört aber auch ein geübtes Auge, das wie das Auge Keplers der Aufgabe gewachsen ist, „keine physischen Augen,

[34] L M, I, 7 = B, 44. Die drei letzten Sperrungen vom Verf. [35] L M, I, 149f. = B, 107f. Sperrung vom Verf. [36] L, I, 5. 8; Enzyklopädie a. a. O. § 549, S. 457f.

kein endlicher Verstand, sondern das Auge des Begriffs, der Vernunft, das die Oberfläche durchdringt und sich durch die Mannigfaltigkeit des bunten Gewühls der Begebenheiten hindurchringt".[37] „Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an; beides ist in Wechselbestimmung."[38] Die Aufgabe der Geschichtsphilosophie darf erst dann als gelöst gelten, wenn „das Geschehene sich dem Begriffe einfügt", oder wenn, wie Hegel auch sagt, „das Verhältnis von dem Gedanken und vom Geschehenen" in das „richtige Licht" gestellt worden ist.[39]

Die Kategorie der Vernunft, die es mit dem Endzweck der Geschichte zu tun hat, der an dieser selbst erst zu bewähren ist, ermöglicht die weitere Aufgabe der Geschichtsphilosophie, den geschichtlichen Stoff zu ordnen nach den Gesichtspunkten des Wesentlichen und Unwesentlichen, des Wichtigen und Unwichtigen, also die geschichtsphilosophisch bedeutsame Struktur des Geschichtsverlaufs in diesen einzuzeichnen. Der Gedanke des Zwecks ist die Norm, an der Wert und Bedeutung der geschichtlichen Vorgänge gemessen werden können, die mithin auch alles das ausscheidet, was nicht als das „wahrhaft Wesentliche" dem Endzweck subsumiert werden kann.[40] „Das Wesentliche an der Weltgeschichte wollen wir auf diese Weise betrachten mit Übergehung des Unwesentlichen. Der Verstand hebt das Wichtige und an sich Bedeutende hervor. Das Wesentliche und Unwesentliche bestimmt er sich nach dem Zwecke, den er bei Behandlung der Geschichte verfolgt. Diese Zwecke können von der größten Mannigfaltigkeit sein. Sogleich beim Aufstellen eines Zwecks tun sich mehr Berücksichtigungen kund; es gibt da Haupt- und Nebenzwecke. Wenn wir dann das in der Geschichte Gegebene mit den Zwecken des Geistes vergleichen, so werden wir auf das alles verzichten, was sonst interessant ist, und an das Wesentliche uns halten. So bietet sich der Vernunft ein Inhalt dar, der nicht

[37] L, I, 8. [38] L M, I, 7 = B, 44. [39] L, I, 2. 3. 8. [40] L M, I, 10. 150 = B, 44. 108.

einfach auf derselben Linie steht mit dem, was sich überhaupt zugetragen hat."[41] Geschichtsphilosophie ist Wertphilosophie! Die Kategorie der Vernunft bestimmt den Begriff des Wertes. Was ist nach Hegel im geschichtlichen Dasein der Menschheit wertvoll? Wertvoll ist das, was vernünftig ist, was sich als Besonderes dem Allgemeinen ein- und unterordnet, was in förderlicher Beziehung auf den Endzweck steht. „Das Vernünftige ist das an und für sich Seiende, wodurch alles seinen Wert hat."[42]

Wie den Begriff des Wertes so bestimmt die Kategorie der Vernunft auch den Begriff der Wirklichkeit. Wirklich ist in der Geschichte keineswegs alles, was je nur immer sich zugetragen hat. Die „Wirklichkeit" ist wie der wertvolle Inhalt eine Auslese, die die Vernunft erst schafft. Dem Begriff der Wirklichkeit hat die Philosophie Hegels besondere Aufmerksamkeit zugewandt. „Eine sinnige Betrachtung der Welt unterscheidet schon, was von dem weiten Reiche des äußeren und inneren Daseins nur Erscheinung, vorübergehend und bedeutungslos ist, und was in sich wahrhaft den Namen der Wirklichkeit verdient." Das Dasein ist zum Teil Erscheinung und nur zum Teil Wirklichkeit. Unter Erscheinung versteht Hegel das vorübergehende und bedeutungslose Dasein, die äußerliche Zufälligkeit, die wesenlose Meinung, den Einfall, die Unwahrheit, den Irrtum, das Böse.[43] Hegel versteht also unter Erscheinung etwas gänzlich anderes als Kant. Für Hegel ist die Welt der Erscheinung die Welt des Scheins, die nicht „den emphatischen Namen eines Wirklichen verdient".[44] Für Kant ist sie umgekehrt in eminentem Sinne wirklich, weil Begriff und Gesetz in ihr walten. Der Gegensatz zwischen Kant und Hegel ist aber

[41] L, I, 9f. [42] L, I, 5. [43] Enzyklopädie a. a. O. § 6, S. 36f.; Rechtsphilosophie a. a. O. § 1, S. 21. Hegel hat diesen Begriff der Erscheinung nicht immer festgehalten. Sehr häufig versteht er unter „Erscheinung" die Existenz der Idee. Alsdann ist ihm die Erscheinung gleichbedeutend mit „Wirklichkeit". Der Sinn, den Hegel mit dem Wort Erscheinung verbindet, ist immer nur aus dem jeweiligen Zusammenhang zu erschließen. [44] Enzyklopädie a. a. O.

nur ein solcher der Ausdrucksweise. Kants Welt der Erscheinung fällt sachlich durchaus unter Hegels Begriff der Wirklichkeit. Wir können im Sinne Hegels sagen: die Wirklichkeit ist das vernünftige und die Erscheinung (= Schein) ist das schlechthin zufällige Dasein. Vernünftig ist aber nur dasjenige Dasein, was teilhat am Allgemeinen, also der Isoliertheit und Vereinzelung entnommen ist. Und so definiert Hegel das Wirkliche: „Wirklichkeit ist immer Einheit der Allgemeinheit und Besonderheit, das Auseinandergelegtsein der Allgemeinheit in die Besonderheit, die als eine selbständige erscheint, obgleich sie nur im ganzen getragen und gehalten wird. Insofern diese Einheit nicht vorhanden ist, ist etwas nicht *wirklich*, wenn auch *Existenz* angenommen werden dürfte". Diese Existenz ist eben dann nur Erscheinung, nicht Wirklichkeit. Ein schlechter Staat, ein kranker Körper, eine abgehauene Hand existieren zwar, haben aber „keine wahrhafte Realität", da ihnen das organische Verhältnis jener Einheit abgeht, die die Einheit des Allgemeinen und Besonderen ist.[45] Wird Hegels Unterscheidung zwischen Existenz, Wirklichkeit und Erscheinung nicht beachtet, so wird auch sein berühmter Satz: „was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig"[46] stets dem Mißverständnis ausgesetzt sein, als ob alles Existierende vernünftig wäre. Bei Licht besehen ist jener Satz eine Tautologie. Denn die Kategorie der Vernunft bestimmt den Begriff der Wirklichkeit. Hegels Absicht ist gar nicht darauf gerichtet, das „weite Reich des äußeren und inneren Daseins" einschließlich jeden baren Unsinns und jeden blöden Einfalls vor dem Forum der Vernunft zu rechtfertigen, sondern der Auffassung entgegenzutreten, „sowohl daß die Ideen, Ideale weiter nichts als *Schimären* und die Philosophie ein System von solchen *Hirngespinsten* sei, als umgekehrt, daß die Ideen und Ideale etwas viel zu Vortreffliches seien, um Wirklichkeit zu haben, oder ebenso etwas zu *Ohnmächtiges*, um sich solche zu verschaffen".[47] Die Idee ist nicht ein Hirngespinst oder ein ohnmächtiges Ideal, sondern sie hat Dasein, Existenz. Das ist der einzig mögliche Sinn des Satzes, was vernünftig ist, das ist wirklich und was wirklich ist, das ist vernünftig. Im Begriff des Wirklichen steckt der Begriff der Existenz. Daß das Wirkliche = das Vernünftige *existiert*, darauf liegt der Nachdruck. Aber der Begriff der Existenz deckt sich nicht restlos mit dem des Wirklichen, da auch das Zufällige und Unvernünftige zwar existieren, aber nicht „wirklich" sind.[48] An diesem Punkte gewährt Hegel den allerklarsten Einblick in die tiefsten Tendenzen seiner Philosophie, einen Einblick, der auch für das Verständnis seiner Geschichtsphilosophie von höchster Bedeutung ist: „Wenn ... die Idee für das gilt, was nur so eine Idee, eine Vorstellung in dem Meinen ist, so gewährt hingegen die Philosophie die Einsicht, daß nichts wirklich ist als die Idee. *Darauf kommt es dann an, in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen.* Denn das Vernünftige, was synonym ist mit der Idee, indem es in seiner Wirklichkeit zugleich in die *äußere Existenz* tritt, tritt in einem unendlichen Reichtum von Formen, Erscheinungen und Gestaltungen hervor, und umzieht seinen Kern mit der bunten Rinde, in welcher das Bewußtsein zunächst haust, welche der Begriff erst durchdringt, um den innern Puls zu finden und ihn ebenso in den äußern Gestaltungen noch schlagend zu fühlen. Die unendlich mannigfaltigen Verhältnisse aber, die sich in dieser Äußerlichkeit, durch das Scheinen des Wesens in sie, bilden, dieses unendliche Material und seine Regulierung, ist nicht Gegen-

[45] Rechtsphilosophie a. a. O. § 270, S. 339. [46] A. a. O. Vorrede, S. 17.

[47] Enzyklopädie a. a. O. § 6, S. 37; L M, I, 4f. = B, 42f.; L, I, 53 = B, 73.
[48] L, I, 55: „Das, was sonst Wirklichkeit heißt, wird von der Philosophie als ein Faules betrachtet, das wohl scheinen kann, aber nicht an und für sich wirklich ist." B, 74 unterscheidet von der „Wirklichkeit" die „faule Existenz". Vgl. auch E. v. Hartmann a. a. O. II, S. 243.

stand der Philosophie."[49] Hegels Philosophie bezieht sich auf den „Kern" der dem Dasein im weitesten Sinne des Wortes *immanenten* Weltvernunft und findet ihre Grenze an der „bunten Rinde" der Besonderheiten und des Zufalls, die im Panlogismus nur noch als „Spiel"[50], aber nicht mehr als Ernst der Idee verständlich sind. So hat es auch die Geschichtsphilosophie nur mit der kernhaft vernünftigen Wirklichkeit, aber nicht mit der empirischen Totalität alles dessen zu tun, was sich je in der Geschichte zugetragen hat. Jene aus dieser herauszufinden, ist recht eigentlich ihre Aufgabe. „Sagen wir nun dagegen (d. h. gegen die Auffassung, ‚daß die Ideale in der Wirklichkeit nicht realisiert werden könnten'), die allgemeine Vernunft vollführe sich, so ist es um das empirisch Einzelne freilich nicht zu tun; denn das kann besser und schlechter sein, weil hier der Zufall, die Besonderheit ihr ungeheures Recht auszuüben vom Begriffe die Macht erhält. Man kann sich allerdings in Rücksicht auf besondere Dinge vorstellen, daß manches in der Welt unrecht sei. So wäre denn an den Einzelheiten der Erscheinung vieles zu tadeln."[51] Die neue Ausgabe fährt fort: „aber um das empirisch Besondere ist es hier nicht zu tun; das ist dem Zufall anheimgegeben, und darauf kommt es nicht an".[52] „Die philosophische Betrachtung hat keine andere Absicht, als das Zufällige zu entfernen."[53] Das Empirisch-Einzelne ist von Hegel nicht unterschätzt worden. Er spricht von dem „ungeheuren Recht" der Besonderheit. Nur gehört das Individuelle und Einzelne dem Felde der *positiven* Wissenschaften an, zu denen Hegel ausdrücklich die Geschichtswissenschaft rechnet. „Auch die Geschichte gehört hierher, insofern die Idee ihr Wesen, deren Erscheinung aber in der Zufälligkeit und im Felde der Willkür ist."[54] Der *Geschichtsphilosoph* Hegel hat „dem Reize entsagen müssen, das Glück, die Perioden der Blüte der Völker, die Schönheit und Größe der Individuen, das Interesse ihres Schicksals in Leid und Freud näher zu schildern. Die Philosophie hat es nur mit dem Glanze der Idee zu tun, die sich in der Weltgeschichte spiegelt".[55] Hegel war sich vollkommen klar darüber, daß der Historiker und noch mehr der Verfasser historischer Romane am Individuellen, an der „partikulären Lebendigkeit" und den „subjektiven Leidenschaften", in anderem Maße interessiert ist, als der Geschichtsphilosoph.[56] Dessen Aufgabe ist vielmehr, zu zeigen, daß in dem gesamten Bereich der Geschichte „nur das Wirklichkeit hat, was der Idee gemäß ist", und damit den „Schein" zu zerstören, „als ob die Welt ein verrücktes, törichtes Geschehen sei."[57]

[49] Rechtsphilosophie a. a. O. Vorrede, S. 17. Sperrung vom Verf. [50] Enzyklopädie a. a. O. § 16, S. 49; § 248, S. 208. [51] L, I, 53 f. = B, 73. [52] L, I, 54. [53] L, I, 5; vgl. Rechtsphilosophie a. a. O. § 324, S. 410: „Wie überhaupt der Begriff und die Philosophie den Gesichtspunkt der bloßen Zufälligkeit verschwinden macht und in ihr, als dem *Schein*, ihr Wesen, die Notwendigkeit, erkennt."

Die Geschichte philosophisch behandeln, heißt also, die Kategorie der Vernunft auf sie anwenden und an ihr bewähren. Zweck, Wert und Wirklichkeit sind nur verschiedene Gesichtspunkte, unter denen die Kategorie der Vernunft anwendbar ist. Der Zweck hat seinen Gegensatz am Zufall und Sinnwidrigen, der Wert am Bedeutungslosen, am Unwesentlichen und Unwichtigen, und die Wirklichkeit an der bloßen Existenz.

4. Das Problem der Theodizee

Mit dieser Fassung der Aufgabe der Geschichtsphilosophie, „die Wirklichkeit der göttlichen Idee zu erkennen und die verschmähte Wirk-

[54] Enzyklopädie a. a. O. § 16, S. 48 f. [55] L, IV, 938 = B, 563. [56] Enzyklopädie a. a. O. § 549, S. 459 f.; L M, I, 154 = B, 111 f. [57] L, I, 55 = B, 74. Ein individualistisches Zeitalter mußte Hegel den Vorwurf machen, daß er das Individuelle der geschichtlichen Erscheinungen und Persönlichkeiten nicht hoch genug eingeschätzt habe. Hier verwechselt man aber die Geschichtsphilosophie mit der Geschichtschreibung. Im übrigen handelt es sich um den tiefgreifenden Gegensatz zweier Denkarten und Gesellschaftsauffassungen, der individualistischen und universalistischen. Vgl. das Buch von *Othmar Spann*, Der wahre Staat, Leipzig 1921.

lichkeit zu rechtfertigen",[58] fühlte sich Hegel sowohl an die Seite des Griechen Anaxagoras wie auch in die Nähe des religiösen Vorsehungsglaubens gerückt, ein Umstand, der ihm Veranlassung gibt, das Verbindende und Unterscheidende, das seine Geschichtsphilosophie mit jenen beiden Weltauffassungen hat, zu präzisieren.

Anaxagoras hat zwar zuerst ausgesprochen, daß die Vernunft die Welt regiere, aber er vermochte noch nicht, diesen Gedanken auf die konkrete Natur anzuwenden. Sein Prinzip blieb abstrakt. „Ich mache auf diesen Unterschied hier gleich von Anfang aufmerksam, ob eine Bestimmung, Grundsatz, Wahrheit nur abstrakt festgehalten oder aber ob zur nähern Determination und zur konkreten Entwicklung fortgegangen wird."[59]

Der religiöse Glaube, daß die göttliche Vorsehung die Welt regiere, enthält die Wahrheit, daß die Welt nicht dem Zufall preisgegeben sei, sondern daß die unendliche Macht den „absoluten, vernünftigen Endzweck der Welt verwirklicht". Nur ist dieser Glaube entweder Glaube an die Vorsehung „überhaupt" und „geht nicht zum Bestimmten, zur Anwendung auf das Ganze, den umfassenden Verlauf der Weltbegebenheiten fort". Er hält, wenn er aus seiner Unbefangenheit heraustritt und polemisch wird, es sogar für eine Vermessenheit, den vor unsern Augen verborgenen Plan der Vorsehung erkennen zu wollen. Er bleibt also abstrakt wie der Nus des Anaxagoras. Oder der Vorsehungsglaube beschränkt sich auf ganz individuelle Einzelheiten und sinkt zur „Kleinkrämerei" herunter. „Denn im besondern läßt man es hie und da wohl gelten, und fromme Gemüter sehen in vielen einzelnen Vorfallenheiten, wo andere nur Zufälligkeiten sehen, nicht nur Schickungen Gottes überhaupt, sondern auch seiner Vorsehung, nämlich Zwecke, welche dieselbe mit solchen Schickungen habe. Doch pflegt dies nur im einzelnen zu geschehen; indem z. B. einem Individuum in einer großen

[58] L, I, 55 = B, 74. [59] L M, I, 13f. 16 = B, 45f. 47. Sperrung vom Verf.

Verlegenheit und Not unerwartet eine Hilfe gekommen ist, so dürfen wir demselben nicht unrecht geben, wenn es bei seiner Dankbarkeit dafür zugleich zu Gott aufschaut. Aber der Zweck selbst ist beschränkter Art; sein Inhalt ist nur der besondere Zweck dieses Individuums. Wir haben es aber in der Weltgeschichte mit Individuen zu tun, welche Völker, mit Ganzen, welche Staaten sind; wir können also nicht bei jener, sozusagen, Kleinkrämerei des Glaubens an die Vorsehung halt machen und ebenso nicht bei dem bloß abstrakten, unbestimmten Glauben, der bloß bei dem Allgemeinen, daß es eine Vorsehung gebe, welche die Welt regiere, stehen bleibt, aber nicht zum Bestimmten vorgehen will, sondern wir haben vielmehr Ernst damit zu machen."[60] Der Geschichtsphilosoph begnügt sich nicht mit jener ganz abstrakten Allgemeinheit des religiösen Vorsehungsglaubens, geschweige denn mit der kleinlichen Art seiner vereinzelten Anwendung. Er muß den vorausgesetzten Glauben, mit dem auch er allerdings zunächst an die Geschichte herantritt, aus dieser selbst in seiner Richtigkeit erweisen, er muß ihn zur wohldurchdachten Einsicht in die Notwendigkeit des Geschichtsverlaufs erheben und diesen selbst in seinen konkreten Bestimmungen als „Produktion der schöpferischen Vernunft" begreifen.[61] Deshalb hat Hegel, sich neben Leibniz stellend, seine Geschichtsphilosophie geradezu als „Theodizee" bezeichnet, als eine Rechtfertigung Gottes aus der Geschichte.[62] Hegel will nur im Gegensatz zu den Bestrebungen Leib-

[60] L M, I, 15ff. = B, 46ff.; L, I, 19: „Man stellt sich in der Tat gewöhnlich die Vorsehung nur im kleinen wirkend vor, denkt sie sich als einen reichen Mann, der den Menschen seine Almosen austeilt und ihnen steuert." [61] L M, I, 15. 24 = B, 46. 49; L, I, 23f. [62] L M, I, 24f. = B, 49. Unter dem Gesichtspunkt einer „Theodizee" hatte bereits Herder seine Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit 1784—91 (in der Vorrede zum Ersten Teil, April 1784) gestellt. Vgl. Herders Werke ed. Th. Matthias (Bibliographisches Institut) IV, S. 5f. 10; desgl. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, November 1784, Neunter Satz: „Eine solche Rechtfertigung der Natur — oder besser der Vorsehung — ist kein unwichtiger Bewegungsgrund, einen besonderen Gesichtspunkt der Weltbetrachtung zu wählen. Denn was hilft's, die Herrlichkeit und Weisheit der Schöp-

nizens und der Aufklärung das Problem der Theodizee nicht an der Natur, sondern an der Geschichte orientieren. „Man schleppt es als eine Tradition mit sich, daß Gottes Weisheit in der Natur zu erkennen sei. So war es eine Zeitlang Mode, die Weisheit Gottes in Tieren und Pflanzen zu bewundern. Man zeigt, daß man Gott kenne, indem man über menschliche Schicksale oder über Produktionen der Natur erstaunt. Wenn zugegeben wird, daß sich die Vorsehung in solchen Gegenständen und Stoffen offenbare, warum nicht in der Weltgeschichte?“ [63] Die neue Ausgabe fährt fort: „Ohnehin ist die Natur ein untergeordneterer Schauplatz als die Weltgeschichte. Die Natur ist das Feld, wo die göttliche Idee im Elemente der Begriffslosigkeit ist; im Geistigen ist sie auf ihrem eigentümlichen Boden, und da gerade muß sie erkennbar sein“. [64] Wie der Zufall und die Besonderheit, so sind auch das Übel und das Böse die Grenzbegriffe der Geschichtsphilosophie. Nicht, daß die Größe des Übels und die Macht des Bösen geleugnet oder durch Schönfärberei gemildert werden sollen. „Es ist in der Weltgeschichte, daß die ganze Masse des konkreten Übels uns vor die Augen gelegt wird.“ [65] Die Aufgabe der Geschichtsphilosophie besteht vielmehr

fung im vernunftlosen Naturreiche zu preisen und der Betrachtung zu empfehlen, wenn der Teil des großen Schauplatzes der obersten Weisheit, der von allem diesem den Zweck enthält — die Geschichte des menschlichen Geschlechts —, ein unaufhörlicher Einwurf dagegen bleiben soll, dessen Anblick uns nötigt, unsere Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden und, indem wir verzweifeln, jemals darin eine vollendete vernünftige Absicht anzutreffen, uns dahin bringt, sie nur in einer andern Welt zu hoffen? Daß ich mit dieser Idee einer Weltgeschichte, die gewissermaßen einen Leitfaden a priori hat, die Bearbeitung der eigentlichen bloß empirisch abgefaßten Historie verdrängen wollte: wäre Mißdeutung meiner Absicht; es ist nur ein Gedanke von dem, was ein philosophischer Kopf (der übrigens sehr geschichtskundig sein müßte) noch aus einem anderen Standpunkte versuchen könnte.“ Vielleicht hatte Hegel, als er diesen Satz las, das Gefühl, daß er der philosophische und zugleich sehr geschichtskundige Kopf sei, der sich unterwinden dürfe, die von Kant gestellte Aufgabe zu lösen. [63] L, I, 18f. = B, 49. [64] L, I, 19. [65] L M, I, 25. Vgl. auch Ernst Troeltsch, Über den Begriff einer historischen Dialektik, Historische Zeitschrift (Band 119) 1919, S. 403ff.

darin, den denkenden Geist mit dem „Negativen“ zu versöhnen. [66] Die neue Ausgabe formuliert genauer: „Die Rechtfertigung geht darauf hinaus, das Übel gegenüber der absoluten Macht begreiflich zu machen. Es handelt sich um die Kategorie des Negativen, von der vorher die Rede war, und die uns sehen läßt, wie in der Weltgeschichte das Edelste und Schönste auf ihrem Altar geopfert wird. Dies Negative wird von der denkenden Vernunft verworfen, die dafür vielmehr einen affirmativen Zweck will.“ [67] Wie aber ist es möglich, das Übel „begreiflich“ zu machen und die postulierte Versöhnung zustande zu bringen? Darauf lautet Hegels Antwort: „Diese Aussöhnung kann nur durch die Erkenntnis des Affirmativen erreicht werden, in welchem jenes Negative zu einem Untergeordneten und Überwundenen verschwindet, — durch das Bewußtsein, teils was in Wahrheit der Endzweck der Welt sei, teils daß derselbe in ihr verwirklicht sei und nicht das Böse neben ihm ebensosehr und gleich mit ihm sich geltend gemacht habe.“ [68] Hegel hat sich durchaus gegen jenen supranaturalistischen Agnostizismus erklärt, der das göttliche Wesen „jenseits“ der menschlichen Dinge und der menschlichen Erkenntnis „in der Ferne“ hält. „Wird Gott jenseits unseres vernünftigen Bewußtseins gestellt, so sind wir davon befreit, sowohl uns um seine Natur zu bekümmern, als Vernunft in der Weltgeschichte zu finden.“ [69] Nein, was wir „Gott“ nennen, ist die in der Geschichte sich unbedingt durchsetzende und verwirklichende Idee, die nicht ein leeres, ohnmächtiges, transzendentes Ideal, sondern die „absolute Macht“ des Guten, das „Mächtigste“ ist, das sich wirksam vollführt. [70] „Die Einsicht der Philosophie ist, daß keine Gewalt über die Macht des Guten, Gottes, geht, die ihn hindert, sich geltend zu machen, daß Gott recht behält, daß die Weltgeschichte nichts anderes darstellt als den Plan

[66] L M, I, 25 = B, 49. [67] L, I, 25. [68] L M, I, 25 = B, 49f. Sperrung vom Verf. [69] L, I, 17f. [70] L M, I, 4f. = B, 42f.; L, I, 54f. = B, 74.

der Vorsehung.[71] Gott regiert die Welt; der Inhalt seiner Weltregierung, die Vollführung seines Planes ist die Weltgeschichte. Diesen zu fassen ist die Aufgabe der Philosophie der Weltgeschichte."[72] Hegel hat hierbei bemerkt, daß die Philosophie sich nicht zu scheuen habe, an die religiösen Wahrheiten zu erinnern und denselben aus dem Wege zu gehen.[73] Es beruht das nicht bloß auf einer unverkennbaren Liebhaberei für den Archaismus der religiösen Bildersprache, sondern auf dem richtigen Instinkt, daß die Gedankenbewegung des deutschen Idealismus eine bestimmte Erscheinungsform der nordisch-protestantischen Ausprägung der christlichen Ideenentwicklung ist.[74] Hegel wird nie müde, hervorzuheben, daß Religion und Philosophie, Glauben und Wissen ihrer *Bewußtseinsform* nach zwar verschieden, ihrem *Gehalt* nach aber identisch sind.[75] Recht oder Unrecht dieser genaueren Verhältnisbestimmung zu untersuchen, ist hier nicht der Ort. Nur so viel sei zum Verständnis seiner Geschichtsphilosophie bemerkt, daß er die denkende Vernunft als „das eigentliche Organ, in dem Gott für den Menschen ist", bezeichnet hat, daß die Vernunft des Subjekts „das Vernehmen des göttlichen Werkes" und daß die Wirksamkeit Gottes die dem geschichtlichen Dasein *immanente*, in demselben und durch dasselbe sich vollbringende Weltvernunft ist.[76] So hat Hegel seine Geschichtsphilosophie auch mit den Worten geschlossen, daß sie als die „wahrhafte Theodizee" zu zeigen unternommen habe, „daß das, was geschehen ist und alle Tage geschieht, nicht nur von Gott kommt und nicht ohne Gott, sondern wesentlich das Werk Gottes selbst ist".[77]

[71] L, I, 55. [72] L, I, 55 = B, 74. [73] L M, I, 18 = B, 48; L, I, 164. [74] Kronenberg a. a. O. II, S. 693; G. Lasson in seiner Einleitung zu Hegels Enzyklopädie a. a. O. S. XIX. [75] Z. B. Enzyklopädie a. a. O. Vorrede zur zweiten Ausgabe S. 14; §§ 1. 2, S. 31 f.; § 572, S. 485 f.; § 573, S. 494; L, I, 23 f. [76] L, I, 22; L, I, 55 = B, 74; L M, I, 65 = B, 61. [77] L, IV, 938 = B, 563.

5. Der Endzweck der Geschichte

Eine Frage bedarf noch der Klärung, um das Wesen und die Aufgabe der Hegelschen Geschichtsphilosophie ausreichend bestimmen zu können. Wie ist der Endzweck der Welt, auf dessen Realisierung es der die Geschichte durchwaltenden Vernunft ankommt, *inhaltlich* zu bestimmen?[78]

Hegel hat bei der inhaltlichen Bestimmung des „Kriteriums", „wonach wir beurteilen können, ob etwas vernünftig ist oder unvernünftig",[79] wie im Vorbeigehen die Architektonik seines Systems bloßgelegt. „Die reinste Form, in der sich die Idee offenbart, ist der Gedanke selbst; so wird die Idee in der Logik betrachtet. Eine andere Form ist die der physischen Natur, die dritte endlich ist die des Geistes überhaupt."[80] Die physische Welt ist der geistigen „untergeordnet", sie hat „keine Wahrheit" gegen diese. „Der Geist und der Verlauf seiner Entwicklung ist das Substanzielle."[81] Die geistige Welt hervorzubringen und ihr anzugehören, ist die wesenhaft menschliche Bestimmung. Die neue Ausgabe bringt hierzu eine Erläuterung, die die Stellung des Menschen zu Natur und Geist noch deutlicher hervortreten läßt: „Nach der Schöpfung der Natur tritt der Mensch auf, und er bildet den Gegensatz zu der natürlichen Welt; er ist das Wesen, das sich in die zweite Welt erhebt. Wir haben in unserm allgemeinen Bewußtsein zwei Reiche, das der Natur und das des Geistes. Das Reich des Geistes ist das, was von dem Menschen hervorgebracht wird. Man mag sich allerlei Vorstellungen vom Reiche Gottes machen, so ist es immer ein Reich des Geistes, das im Menschen realisiert und in die Existenz gesetzt werden soll. Der Boden des Geistes ist der allumfassende; er schließt alles in sich, was den Menschen je interessiert hat und noch interessiert."[82] Die Weltgeschichte geht auf dem „geistigen Boden" vor.[83] So kann der

[78] L M, I, 25 f. 27 = B, 50. [79] A. a. O. [80] L, I, 30. [81] L M, I, 27. 40 f. = B, 50. 54. [82] L, I, 27 f. [83] L M, I, 27 = B, 50.

gesuchte Endzweck auch nur ein geistiger sein. „Die Weltgeschichte nach ihrem Endzwecke haben wir zu betrachten; dieser Endzweck ist das, was in der Welt gewollt wird. Von Gott wissen wir, daß er das Vollkommenste ist. Gott und die Natur seines Willens ist einerlei; diese nennen wir philosophisch die Idee. So ist es die Idee überhaupt, aber in diesem Elemente des menschlichen Geistes, was wir zu betrachten haben; bestimmter ist es die Idee der menschlichen Freiheit."[84] Der Endzweck der Welt ist „das Bewußtsein des Geistes von seiner Freiheit". Die Weltgeschichte selber ist „der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit". Und die Aufgabe der Geschichtsphilosophie ist es, die Notwendigkeit dieses Entwicklungsprozesses in seinen konkreten Zusammenhängen und Übergängen zu „erkennen".[85] Hegel weist darauf hin, daß diese inhaltliche Bestimmung des weltgeschichtlichen Endzwecks immer noch eine vorläufige ist, da der Freiheitsbegriff die größte Problematik in sich birgt, die eben nur durch die nähere Ausführung der Geschichtsphilosophie selber lösbar ist. „Daß aber diese Freiheit, wie sie angegeben worden, selbst noch unbestimmt oder daß sie ein unendlich vieldeutiges Wort ist, daß sie, indem sie das höchste ist, unendlich viele Mißverständnisse, Verwirrungen, Irrtümer mit sich führt und alle möglichen Ausschweifungen in sich begreift, dies ist etwas, was man nie besser gewußt und erfahren hat als in jetziger Zeit; aber wir lassen es hier zunächst bei jener allgemeinen Bestimmung bewenden."[86]

Hegel betont, daß erst das „Bewußtsein" des Geistes von seiner Freiheit die „Wirklichkeit" seiner Freiheit ist.[87] Sind Bewußtsein und Wirklichkeit der Freiheit die sinngebenden Zielpunkte des weltgeschichtlichen Prozesses, so müssen das Unbewußte und die bloße Möglichkeit der Freiheit der Ausgangspunkt desselben sein. Oder, wie Hegel sagt, es ist ein unendlich wichtiger Unterschied zwischen dem

[84] L, I, 30. Die beiden letzten Sperrungen vom Verf. [85] L M, I, 40f. 148 = B, 53f. 107; L, I, 42; L, I, 49 = B, 124. [86] L M, I, 41 = B, 54. [87] A. a. O.

„Prinzip", dem, was nur erst „an sich" und zwischen dem, was „wirklich" ist.[88] Die Geschichte ist die Verwirklichung dessen, was im Geist als seine Möglichkeit, sein „An sich" verborgen ruht, die Freiheit. Diese Realisierung des nur erst Möglichen ist zugleich ein immer deutlicheres Bewußtwerden des anfänglich Unbewußten. Wohl gibt es von Urbeginn im menschlichen Zusammenleben Zwecke, deren sich der Mensch auch bewußt ist. Es sind die Zwecke, die die Sicherung von Leben und Eigentum im Auge haben und die sich mit jedem entstehenden Übelstande und Bedürfnis sogleich auch näher bestimmen. Aber der Zweck, den die Weltgeschichte aktualisiert, gewinnt erst allmählich deutlichere Umrisse im Bewußtsein der Menschheit. Besondere Kreise innerhalb ihrer mögen sich ihrer besonderen Zwecke bewußt sein. Der Sinn des Ganzen enthüllt sich schrittweise. Die Weltgeschichte beginnt nicht mit irgendeinem „bewußten" Zweck. Der Zweck ist vorhanden und wirksam, aber als „bewußtloser Trieb". Und „das ganze Geschäft der Weltgeschichte" besteht in der Arbeit, diesen bewußtlosen Trieb „zum Bewußtsein zu bringen".[89] „Die Weltgeschichte zeigt uns, wie der Geist allmählich zum Bewußtsein und zum Wollen der Wahrheit kommt; es dämmert in ihm, er findet Hauptpunkte, am Ende gelangt er zum vollen Bewußtsein."[90]

Damit werden der Begriff des Geistes, der Begriff der Entwicklung und der Begriff der Freiheit zu geschichtsphilosophischen Grundbegriffen.

[88] A. a. O. [89] L M, I, 64 = B, 60. [90] L, I, 52 = B, 94. — Diese Gedankenreihe hat ihre Wurzeln in der „Leibnizschen Lehre von einem aufsteigenden, den unbewußten Vernunftgehalt in Bewußtheit und systematische Einheit überführenden Fortschritt". E. Troeltsch, Über den Begriff einer historischen Dialektik a. a. O. S. 390f. Überhaupt ist der direkte oder indirekte Einfluß Leibnizens auf Hegel nicht zu unterschätzen. Vergl. Ernst Cassirer, Freiheit und Form, ²1918, S. 33—96 (Leibniz).

III. Die geschichtsphilosophischen Grundbegriffe

1. Der Begriff des Geistes

Die Weltgeschichte, so sagte Hegel, ist die Bewegung der Idee im „Elemente des menschlichen Geistes". Wie kommt er aber zu der näheren Bestimmung, daß es sich hierbei um das Bewußtsein des Geistes von seiner *Freiheit* handelt? Die Erklärung liegt darin, daß Geist und Freiheit für Hegel sinnverwandte Begriffe sind. „Des Geistes Substanz ist die Freiheit." „Jedem ist es unmittelbar glaublich, daß der Geist auch unter andern Eigenschaften die Freiheit besitze; die Philosophie aber lehrt uns, daß alle Eigenschaften des Geistes nur durch die Freiheit bestehen, alle nur Mittel für die Freiheit sind, alle nur diese suchen und hervorbringen. Es ist dies eine Erkenntnis der spekulativen Philosophie, daß die Freiheit das einzige Wahrhafte des Geistes sei." Die Freiheit ist das „Beisichselbstsein" des Geistes. „Denn wenn ich abhängig bin, so beziehe ich mich auf ein anderes, das ich nicht bin, und kann nicht ohne ein Äußeres sein. Frei bin ich, wenn ich bei mir selbst bin."[1] Die neue Ausgabe beugt einem naheliegenden Mißverständnis dieses letzten Satzes vor. Das Beisichselbstsein des Geistes ist nicht etwa absolute Beziehungslosigkeit. Der Geist ist denkend und er ist wissend, d. h. er hat es mit Gegenständen zu tun, auf die er bezogen ist. Er weiß aber von einem Gegenstande nur, sofern er darin auch von sich selber weiß. „Ich weiß von meinem Gegenstande, und ich weiß von mir;

[1] L, I, 32. 41 = B, 51 f.

beides ist nicht zu trennen." Indem der Gegenstand gewußt wird, ist er für den Geist nicht mehr ein schlechthin Äußeres und Fremdes. Der Geist bleibt im Wissen des Gegenstandes bei sich selbst, er ist *Selbstbewußtsein*. Und nur als Selbstbewußtsein ist der Geist wahrhaft bei sich selbst und damit wirklich frei. Die natürlichen Dinge, die nicht von sich wissen, sind darum auch nicht frei. Das Selbstbewußtsein des Geistes, das jeden Inhalt als den seinigen erkennt und ihm damit das Herrschaftszeichen der Vernunft aufprägt, ist die Freiheit des Geistes. Frei kann deshalb auch nur der sein, der um seine Freiheit weiß. Weiß er es nicht, dann ist er Sklave, kein Freier. „Die Empfindung der Freiheit ist es erst, die den Geist frei macht, obgleich er an und für sich (d. h. der bloßen Möglichkeit nach) immer frei ist."[2] Daß Freiheit die „Substanz" des Geistes ist, bedeutet also für Hegel, daß der Geist die Möglichkeit der Freiheit hat mit dem Drang und Trieb, zum Selbstbewußtsein und damit zur Wirklichkeit der Freiheit zu gelangen. *Der Geist ist daher nicht etwas von vornherein Fertiges und Ruhendes. Er ist werdend, tätig und strebend.* Er strebt danach, seine Freiheit zu vervollkommnen. „Und dieses Streben ist ihm wesentlich. Sagt man nämlich, der Geist ist, so hat das zunächst den Sinn: er ist etwas Fertiges. Er ist aber etwas Tätiges. Die Tätigkeit ist sein Wesen; er ist sein Produkt, und so ist er sein Anfang und auch sein Ende. Seine Freiheit besteht nicht in einem ruhenden Sein, sondern in einer beständigen Negation dessen, was die Freiheit aufzuheben droht. Sich zu produzieren, . . . ist das Geschäft des Geistes." Der Geist ist „Aktuosität" und „wesentlich Energie", rastlose, unendliche Bewegung.[3] Er kann sich nie mit einem erreichten Ziel definitiv begnügen. Es erreichen, heißt zugleich, über es hinausgehen. Seine Arbeit hat „nur das eine Resultat, seine Tätigkeit aufs neue zu vermehren und sich aufs neue aufzuzehren. Stets tritt ihm jede seiner Schöpfungen, in der er sich befriedigt hat, als neuer Stoff

[2] L, I, 31 f. 33. [3] L, I, 32 f. 52. 93. 142.

entgegen, der ihm Aufforderung ist, ihn zu verarbeiten. Was seine Bildung ist, wird zum Material, an dem seine Arbeit ihn zu neuer Bildung erhebt". Nicht das fertige Werk ist ihm Zweck, sondern die „Lust seiner Tätigkeit".[4] Ist es das Wesen des Geistes, nie ruhend noch rastend, seine Freiheit zu produzieren, so stößt er hierbei auf Widerstände und Hindernisse, die ihn zu einer „beständigen Negation" dessen nötigen, „was die Freiheit aufzuheben droht". Die äußeren Naturbedingungen, in die der Geist verstrickt ist, können derart sein, daß sie alle Versuche zur Freiheit gänzlich mißlingen lassen.[5] Das ist z. B. der Fall, wenn, wie in der heißen und kalten Zone, die Gewalt der Elemente zu groß ist, als daß der Mensch im Kampfe mit ihnen mächtig genug wäre, seine geistige Freiheit gegen die Macht der Natur geltend zu machen.[6] Aber auch da, wo die Naturbedingungen den Regungen des Geistes zu seiner Entfaltung keinen unüberwindlichen Widerstand entgegensetzen, wie in der gemäßigten Zone, „die das Theater für das Schauspiel der Weltgeschichte bieten muß",[7] beruht alle Tätigkeit und Lebendigkeit des Geistes auf Kampf und Überwindung. Die eigentlichen Widerstände und Hindernisse, die der Geist zu überwinden hat, um zur Freiheit zu kommen, liegen nicht außerhalb seiner, sondern in ihm selber, in seinem eigenen Wesen. Er selber entzweit sich mit sich und versöhnt sich mit sich. Er ist dialektisch. Es gibt nicht bloß eine äußere, physische Natur. Es gibt auch eine innere Natur, die geistigen Charakter trägt, ohne damit schon Geist im Vollsinn des Wortes zu sein. Der Geist wird nur dadurch zum Geist und gelangt nur dadurch zur Freiheit, daß er sich von dieser seiner Naturgrundlage, die selbst geistiger Art ist, scheidet.

Die natürliche Geistigkeit, die der Geist, um fortzuschreiten und sich zu entwickeln, negieren muß, ist das, was Hegel seine „Unmittelbarkeit" nennt. Unmittelbar ist der Mensch wie das Tier

[4] L, I, 12 = B, 118f. [5] L, I, 12 = B, 119; L, I, 33. [6] L, I, 180ff. = B, 126f. [7] A. a. O.

ein von sinnlichen Bedürfnissen und deren Befriedigung beherrschtes Triebwesen. „Alles Lebendige hat Triebe. So sind wir Naturwesen, und der Trieb ist ein Sinnliches überhaupt." Das ist nicht so zu verstehen, als ob der Mensch mit dem Tiere „einerlei" sei. „Tierische Menschlichkeit ist ganz etwas anderes als Tierheit. Den Anfang macht der Geist; dieser aber ist erst an sich, er ist natürlicher Geist, dem jedoch der Charakter der Menschlichkeit durchaus aufgeprägt ist. Das Kind hat keine Vernünftigkeit, aber die Realmöglichkeit, vernünftig zu sein. Das Tier dagegen hat keine Möglichkeit, seiner sich bewußt zu werden." Das Selbstbewußtsein schafft die große Kluft zwischen Menschheit und Tierheit. Die nach Zwecken sich bestimmende Intelligenz des Menschen läßt ihn eine andere Stellung zu seiner triebhaften Naturgrundlage gewinnen als die dem Tiere allein mögliche. „Das Tier kann zwischen seinen Trieb und dessen Befriedigung nichts einschieben; es hat keinen Willen, kann die Hemmung nicht vornehmen." Der Mensch kann seine Triebe hemmen, indem er den Gedanken zwischen das Drängen des Triebes und seine Befriedigung stellt. Es kommt Hegel alles auf die grundlegende Erkenntnis an, daß der Mensch kraft seines Geistes aufzuhören vermag, „ein bloßes Natürliches zu sein, bloß seinen unmittelbaren Anschauungen und Trieben, deren Befriedigung und Produktion hingegeben zu sein". Er vermag seine „Unmittelbarkeit" und „Natürlichkeit" zu „brechen". Er muß und kann das Natürliche „abschütteln".[8] Es ist nun sehr wichtig, zu beachten, daß in Hegels Begriff der Unmittelbarkeit noch ein anderer Sinn steckt. Der Mensch als sinnlich-natürliches Triebwesen ist „unfrei".[9] Kann er aber diese seine unfreie Unmittelbarkeit brechen, so hat er die Möglichkeit des Anders-, des Freiwerdens. Und dies ist die zweite Bedeutung, die Hegel mit dem Begriff der Unmittelbarkeit verbindet. „Der Mensch ist, was er sein soll, nur durch Bildung, durch Zucht; was er unmittelbar ist, ist nur die Möglichkeit, es zu sein, d. h. vernünftig, frei zu sein, nur die Be-

[8] L, I, 33f. 35. 142. Sperrung vom Verf. [9] L, I, 179.

stimmung, das Sollen."[10] In diesem zweiten Sinn gebraucht Hegel gleichbedeutend mit dem Wort Unmittelbarkeit auch die Ausdrücke: „An sich", „Natur", „Möglichkeit", „Bestimmung", „Substanz", „Prinzip", „Begriff".[11] Es ist also zu unterscheiden zwischen dem Menschen „in seiner nur natürlichen unmittelbaren Existenz" als einem unfreien, triebhaften „Naturwesen" und der „Natur" oder dem „An sich" des Geistes als der Möglichkeit der freien Selbstbestimmung. Der Begriff der Unmittelbarkeit bezeichnet beides, sowohl die Existenz der Unfreiheit wie auch die Möglichkeit der Freiheit. Die Möglichkeit des dialektischen Prozesses — denn um dessen Aufhellung handelt es sich — beruht auf der latenten Gegensätzlichkeit dieser im unmittelbaren Geist noch friedsam ruhenden Bestimmungen. Der dialektische Prozeß selbst ist die Freiwerdung jenes latenten Gegensatzes, indem das im Mutterschoß des unmittelbaren Bewußtseins ruhende Spannungsverhältnis sich aktualisiert. Der Geist verharrt nicht als ruhendes Sein. Er geht über seine eigene Unmittelbarkeit hinaus, indem er sich mit sich selbst entzweiend der Unmittelbarkeit des tierisch-naturhaften Bewußtseins entgegentritt, dasselbe negiert. Bei diesem Widerspruch kann er nicht verharren. Denn er ist rastlose Tätigkeit. Er ist dies, indem er sich nach dem Widerstreit mit sich selbst versöhnt, seine Identität wiederherstellt. Und diese Versöhnung des eigenen Zwiespaltes, durch den der Geist sich mit sich selbst „vermittelt", ist Höherbildung, Läuterung, Vervollkommnung, Wachstum im Bewußtsein der Freiheit, Verwirklichung seiner Bestimmung. Der Kampf, den der Geist so mit sich selber führt, ist sein eigener Sieg, seine Überwindung ist Selbstüberwindung. Hegel sagt statt dessen mit Vorliebe: der Geist ist „Rückkehr in sich" und „Resultat". Auch der Geist als „Resultat" ist nunmehr nicht Stillstand, sondern als Unmittelbarkeit höherer, geistigerer Ordnung Ausgangspunkt zu neuem Werden. Hegel hat diese Anschauung vom Geist auf die abstrakte Formel gebracht: „Der

[10] L, I, 35. [11] L M, I, 59. 95 = B, 57. 79.

Mensch ist als Geist nicht ein Unmittelbares, sondern wesentlich ein Zurückgekehrtes. Diese Bewegung der Vermittelung ist wesentliches Moment des Geistes. Seine Tätigkeit ist das Hinausgehen über die Unmittelbarkeit, das Negieren derselben und damit die Rückkehr in sich; er ist also das, wozu er sich durch seine Tätigkeit macht. Erst das in sich Zurückgekehrte ist das Subjekt, reelle Wirklichkeit. Der Geist ist nur als sein Resultat."[12] Die drei Momente des dialektischen Prozesses sind die Unmittelbarkeit (die unmittelbare Identität), das Negieren derselben (der Widerspruch) und die Rückkehr in sich (die durch den Widerspruch vermittelte Identität). Das Wesen des dialektischen Prozesses besteht darin, daß ein latenter Zwiespalt gegensätzlicher Bestimmungen zum offenen Ausbruch kommt, der sich in einer höheren Einheit befriedigt, die nun ihrerseits wieder Ausgangspunkt einer neuen Entzweiung und Versöhnung wird. Dieser Prozeß aber nicht als eine sinnlose, ewige Selbstwiederholung gedacht, sondern als zweckvolles und vernünftiges Fortschreiten des sein Wesen, d. h. seine Freiheit aktualisierenden und damit zu sich selber kommenden Geistes.

Wie die Belegstellen zeigen, ist es der große Vorzug der neuen Ausgabe, daß sie gestattet, das Problem der Hegelschen Dialektik auf seine letzten Wurzeln zurückzuverfolgen. Sie erwächst aus einer ganz bestimmten Lebenshaltung und ist ein Gebilde, in dem sich verschiedene Gedankenreihen komplizieren: eine logische, eine biologische und eine ethische. Logisch sind die Kategorien der Identität und des Widerspruchs. Sie bilden das eigentlich dialektische Schema. Aber dieses Schema produziert keinen Gehalt. Der Wechsel von Identität und Widerspruch ist für sich unvermögend, die fortschreitende Entwicklung, das Wachstum, das Reicher- und Konkreterwerden, den Aufstieg und die Vervollkommnung des Geistes begreiflich zu machen. Daß der Geist sich entwickelt, und daß weiter der Entwicklungsgedanke in den ethischen Dienst der Frei-

[12] L, I, 35. 52; L, I, 50 = B, 124.

heitsidee gestellt wird, ist eine Konzeption, die alogisch und vordialektisch ist. Die dialektische Bewegung ist nur die Art und Weise, der eigentümliche Rhythmus, in dem die Entwicklung des sich zur Freiheit aufringenden Geistes vor sich geht. Diese Sonderung läßt sich aber nur abstrakt vollziehen. Die Dialektik des Geistes, wie Hegel sie faßt, beruht auf der gleichmäßigen Zusammenschau jener drei Momente. Im folgenden wird diese Zusammenschau noch sehr viel deutlicher hervortreten.[13]

2. Der Begriff der Entwicklung

„Die Weltgeschichte stellt, wie früher bestimmt worden ist, die Entwicklung des Bewußtseins des Geistes von seiner Freiheit und der von solchem Bewußtsein hervorgebrachten Verwirklichung dar."[14] Damit tritt zu dem Begriff des Geistes der Begriff der Entwicklung.

Hegel hat den Entwicklungsgedanken nur innerhalb ganz bestimmter Grenzen angewandt wissen wollen. Seine Auffassung von Natur und Geist erhält dadurch ihre nähere, für Hegel so charakteristische Eigenart. Wie erscheint im Lichte des Entwicklungsgedankens Hegels Naturbegriff? „Die Natur ist als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der anderen notwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert, aber nicht so, daß die eine aus der anderen natürlich erzeugt würde, sondern in der inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die Metamorphose kommt nur dem Begriffe als solchem zu, da dessen Ver-

[13] Wenn ich oben vom dialektischen „Schema" spreche, so bewege ich mich noch an der äußersten Oberfläche. Der dialektische Prozeß, wie Hegel ihn faßt, ist unendlich viel mehr als ein bloßes Schema. Ich frage nach dem letzten Sinn der Dialektik, nach dem geistigen Gehalt, der sich in ihr zum Ausdruck ringt. Aber diese Frage läßt sich nur schrittweise beantworten. Man wende nicht ein, daß es eine Erschleichung sei, den Freiheitsbegriff Hegels von vornherein als ethische Kategorie in Anspruch zu nehmen. Auch darüber erfolgen später genauere Aufschlüsse.

[14] L M, I, 148 = B, 107.

änderung allein Entwicklung ist. Der Begriff aber ist in der Natur teils nur Inneres, teils existierend nur als lebendiges Individuum; auf dieses allein ist daher existierende Metamorphose beschränkt. Es ist eine ungeschickte Vorstellung älterer, auch neuerer Naturphilosophie gewesen, die Fortbildung und den Übergang einer Naturform und Sphäre in eine höhere für eine äußerlich-wirkliche Produktion anzusehen, die man jedoch, um sie deutlicher zu machen, in das Dunkel der Vergangenheit zurückgelegt hat. Der Natur ist gerade die Äußerlichkeit eigentümlich, die Unterschiede auseinanderfallen und sie als gleichgültige Existenzen auftreten zu lassen: der dialektische Begriff, der die Stufen fortleitet, ist das Innere derselben. Solcher nebuloser, im Grunde sinnlicher Vorstellungen, wie insbesondere das sogenannte Hervorgehen z. B. der Pflanzen und Tiere aus dem Wasser und dann das Hervorgehen der entwickelteren Tierorganisationen aus den niedrigeren usw. ist, muß sich die denkende Betrachtung entschlagen."[15] Der Stufengang der Natur ist also selbst in der Welt der Organismen kein zeitlicher Entwicklungsprozeß im Sinne eines Hervorgehens der höheren aus der niederen Organisation. Es gibt nur eine Metamorphose der Idee hinter der Natur. Die Metamorphose der Idee ist weniger Entwicklung als vielmehr zeitlos-logische Entfaltung und Auseinanderlegung der in ihr enthaltenen Bestimmungen. Wie die Natur die Idee in ihrer Äußerlichkeit ist, so sind auch ihre Gestalten und Formen ein Nebeneinander und Außereinander, aber keine zeitliche Aus- und Aufeinanderfolge. Wenn dennoch die Natur ein System von Stufen ist, so liegt das lediglich an der Idee, die, um Geist zu werden, durch die Natur hindurchschreiten muß und die Stufen der Natur zu einer symbolischen Rangordnung erhebt.[16] „Zwar bildet auch die Reihe der natürlichen Gestalten eine Stufenleiter vom Lichte bis zum Men-

[15] Enzyklopädie a. a. O. § 249, S. 209f. [16] Vgl. Lasson in seiner Einleitung zur Enzyklopädie S. XIIIff. — Das Verhältnis des Zeitlosen zum Zeitlichen ist bei Hegel überall ungeklärt. Zeitloses und Zeitliches spielen bei ihm immer

schen, so daß jede folgende Stufe Umbildung der vorigen ist, ein höheres Prinzip, hervorgegangen durch das Aufheben und den Untergang des vorigen. In der Natur aber fällt dies auseinander und alle einzelnen Sprossen bleiben nebeneinander existierend; der Übergang erscheint nur dem denkenden Geist, der diesen Zusammenhang begreift."[17] Nur in einem Fall anerkennt Hegel einen zeitlichen Entwicklungsprozeß in der Natur, im Falle des „lebendigen Individuums." Einzig auf das organische Individuum bleibt die „existierende Metamorphose" beschränkt. Wenn das organische Individuum durch die Entwicklung seines Keimes sich zu dem produziert, was es an sich ist, so handelt es sich des Näheren um einen „Kreislauf", in welchem sich nur „eine und dieselbe Bestimmung, ein für immer stabiler Charakter kundgibt, in den alle Veränderung zurückgeht und innerhalb dessen sie sich als ein Untergeordnetes einschließt".[18] „Der Baum perenniert, treibt Sprossen, Blätter, Blüten, bringt Früchte hervor und fängt so immer wieder von vorn an. Die einjährige Pflanze überlebt ihre Frucht nicht; der Baum läßt es jahrzehntelang an sich vorübergehen, aber er stirbt doch auch. Die Wiederbelebung in der Natutr ist nur die Wiederholung eines und desselben; es ist die langweilige Geschichte mit immer demselben Kreislauf. Unter der Sonne geschieht nichts Neues." Die Gattungen beharren. Das Einzelne ist dem Wechsel unterworfen. „Alles steht so in Kreisen, und nur innerhalb dieser, unter dem Einzelnen ist Veränderung."[19] Anders verhält es sich mit dem Geist und der Geschichte des Geistes. In den Veränderungen, die auf diesem Boden vor sich gehen, gibt sich nicht ein „für immer stabiler Charakter" kund wie in den Bildungen der Natur. In der Natur geschieht nichts Neues unter der Sonne. „Aber mit der Sonne des Geistes ist es

ineinander über. So wenig wie sich der Zufall aus dem Panlogismus deduzieren läßt, so wenig der zeitliche aus dem zeitlosen (logischen) Prozeß.
[17] L, I, 134. [18] L M, I, 129 = B, 95. [19] L, I,47f. 133f.; L M, I, 129 = B, 95.

anders. Deren Gang, Bewegung ist nicht eine Selbstwiederholung, sondern das wechselnde Ansehen, das der Geist sich in immer andern Gebilden macht, ist wesentlich Fortschreiten."[20] Daß aus dem Tode neues Leben hervorgeht, gilt für beide, für die organische Natur und den Geist, nur für jede dieser Offenbarungsweisen der Idee in anderem Sinn. „Es ist dies ein Gedanke, den die Orientalen erfaßt haben, vielleicht ihr größter Gedanke und wohl der höchste ihrer Metaphysik. In der Vorstellung von der Seelenwanderung ist er in Beziehung auf das Individuelle enthalten: allgemeiner bekannt ist aber auch das Bild des Phönix, des Naturlebens, das ewig sich selbst seinen Scheiterhaufen bereitet und sich darauf verzehrt, so daß aus seiner Asche ewig das neue, verjüngte, frische Leben hervorgeht. Dies ist aber nur ein morgenländisches Bild; es paßt auf den Leib, nicht auf den Geist. Abendländisch ist, daß der Geist nicht bloß verjüngt hervortrete, sondern erhöht, verklärt. Er tritt freilich gegen sich selbst auf, verzehrt die Form seiner Gestaltung und erhebt sich so zu neuer Bildung. Aber indem er die Hülle seiner Existenz abtut, wandert er nicht bloß in eine andere Hülle über, sondern geht als ein reinerer Geist aus der Asche seiner früheren Gestalt hervor ... Die Verjüngung des Geistes ist nicht ein bloßer Rückgang zu derselben Gestalt: sie ist Läuterung, Verarbeitung seiner selbst. Durch die Lösung seiner Aufgabe schafft er sich neue Aufgaben, wobei er den Stoff seiner Arbeit vervielfältigt. So sehen wir den Geist in der Geschichte sich nach einer unerschöpflichen Menge von Seiten ergehen, sich darin genießen und befriedigen."[21] Eine Entwicklung als zeitlicher Prozeß gibt es also innerhalb der Natur nur für das organische Individuum, aber sie ist ein Kreislauf und ewige Selbstwiederholung. Sein verjüngtes Hervorgehen aus dem abgestorbenen Alten ist ein „bloßer Rückgang zu derselben Gestalt". Das eigentliche Feld der Entwicklungsidee ist die Geschichte. Hier bedeutet Entwicklung die Läuterung, Erhöhung und Verklärung des Geistes,

[20] L, I, 48. 134. [21] L, I, 11f. = B, 118. Sperrung vom Verf.

dessen höhere Gestaltung sich durch Umarbeitung der niedrigeren hervorbringt. Er geht nicht als derselbe, sondern als reinerer Geist aus der Asche seiner früheren Gestalten hervor. Den Geist in der Geschichte sich entwickelnd, d. h. sich läuternd, erhöhend und verklärend „sehen", vermag nur das Auge der Vernunft, das die Oberfläche der bloßen Veränderung durchdringt. Die „Kategorie der Veränderung" ist die Auffassungsweise der Geschichte, wie sie in ihrer ersten Unmittelbarkeit erscheint.[22] Die Kategorie der Entwicklung ist bereits eine Kategorie des geschichtsphilosophischen Denkens. Denn nur bei der Anwendung der Kategorie der Vernunft erscheint ja die Geschichte als Entwicklungsgeschichte des Geistes, näher des Bewußtseins von seiner Freiheit.[23] Und hier ist nun der Punkt, wo es am deutlichsten sichtbar wird, daß Hegel in seinem Begriff des Geistes die biologisch-organische und die logisch-dialektische Gedankenreihe zu einem unlösbaren Knoten ineinandergeschlungen hat, den aufzulösen die spezifische Eigenart seines philosophischen Denkens zerstören hieße. Der wichtige Abschnitt lautet: „Jene Entwicklung (des natürlichen Organismus) macht sich auf unmittelbare, gegensatzlose, ungehinderte Weise; zwischen den Begriff und dessen Realisierung, die an sich bestimmte Natur des Keimes und die An-

[22] Vgl. oben S. 32 ff. 35. [23] Daß L, I, 10 ff. die drei Kategorien der Veränderung, der Entwicklung und der Vernunft nebeneinander abgehandelt werden, erklärt sich, wenn die Nachschrift richtig ist, nur aus der losen Form der Vorlesung. Statt Entwicklung sagt Hegel a. a. O. nur: „Dies ist die zweite Kategorie des Geistes." Die drei Kategorien liegen nicht auf einer Ebene. Erst von der Kategorie der Vernunft aus erhält die der Entwicklung ihre geschichtsphilosophische Bedeutung, während die Kategorie der Veränderung noch vor-philosophisch ist. Es war daher notwendig — übrigens ist das die Regel — den Kontext zu zerlegen und nach systematischen Gesichtspunkten zu verfahren. Bei B, 118 heißt es: „Der abstrakte Gedanke bloßer Veränderung verwandelt sich in den Gedanken des seine Kräfte nach allen Seiten seiner Fülle kundgebenden, entwickelnden und ausbildenden Geistes." Das ist zweifellos Hegels Meinung. Aber dazwischen steht die geschichtsphilosophische Denkart, die die Phänomene der bloßen Veränderung bereits in einem bestimmten Sinne, nämlich dem der Entwicklung, deutet.

gemessenheit der Existenz zu derselben kann sich nichts eindrängen. Im Geiste aber ist es anders. Der Übergang seiner Bestimmung in ihre Verwirklichung ist vermittelt durch Bewußtsein und Willen: diese selbst sind zunächst in ihr unmittelbares natürliches Leben versenkt. Gegenstand und Zweck ist ihnen zunächst die natürliche Bestimmung selbst als solche, die dadurch, daß es der Geist ist, der sie beseelt, selbst von unendlichem Anspruche, Stärke und Reichtum ist. So ist der Geist in ihm selbst sich entgegen; er hat sich selbst als das wahrhafte feindselige Hindernis seines Zweckes zu überwinden: die Entwicklung, die als solche ein ruhiges Hervorgehen ist — denn sie ist ein in der Äußerung zugleich sich gleich und in sich Bleiben —, ist im Geiste in Einem ein harter, unendlicher Kampf gegen sich selbst. Was der Geist will, ist, seinen eigenen Begriff erreichen; aber er selbst verdeckt sich denselben, ist stolz und voll von Genuß in dieser Entfremdung seiner selbst. Die Entwicklung ist auf diese Weise nicht das form- und kampflose bloße Hervorgehen, wie die des organischen Lebens, sondern die harte, unwillige Arbeit gegen sich selbst."[24] Darin erkennen wir das Wesen der Dialektik wieder, jene Entzweiung und jene Versöhnung, jenen Widerspruch und jene Identität, durch die der Eine identische Geist sich mit sich selbst vermittelt. Nur der sich mit sich selbst entzweiende und versöhnende, der hart und unwillig mit sich selber ringende und seine eigene Feindseligkeit überwindende, der sich dialektisch bewegende Geist ist es, dessen Entwicklung sowohl organische Entfaltung als auch in und mit derselben Läuterung, Erhöhung und Verklärung ist. Die lebendige Natur und der lebendige Geist, sie sind beide organische Gebilde, die sich zu dem machen, was sie „an sich" sind, indem sie ihre Keime, Anlagen und Möglichkeiten zur Entfaltung bringen. Aber das hat der lebendige Geist

[24] L M, I, 131 f. = B, 96 f. Sperrungen vom Verf.

vor der lebendigen Natur voraus, daß seine organische Entfaltung zugleich dialektische Bewegung ist. Und nur, insofern er dies letztere ist, kann er sich läutern und erhöhen, d. h. sein eigentliches Wesen, seine Bestimmung realisieren und im Bewußtsein der Freiheit fortschreiten. Wenn Hegels Geistbegriff, wie wir sagten, auf einer Zusammenschau dreier verschiedener Momente beruht, so liegt doch auf dem dialektischen der volle Akzent. Die dialektische Fassung des Geistes und des weltgeschichtlichen Prozesses ist das spezifisch Hegelsche an Hegels Geschichtsphilosophie, während in manchem andern Betracht wie in der Konzipierung des Fortschritts-, des Freiheits-, des Staatsgedankens Lessing, Herder und Kant den Weg bereitet hatten.

Mit der zuletzt zitierten Stelle heben sich die letzten Schleier, die das Problem der Hegelschen Dialektik verhüllen. E. von Hartmann hat gegen Hegels Widerspruchsdialektik eingewandt: „Bei keinem einzigen Schritt der Hegelschen Logik ist mehr geleistet als eine geschickte oder ungeschickte Sophistik. Nirgends wird ein Beispiel von einem Begriffe gezeigt, der, wenn richtig gebildet, die Tendenz hätte, in einen anderen umzuschlagen, und die Identität mit sich selbst zugunsten einer dialektischen Flüssigkeit verleugnete. Nirgends wird aus dem Widerspruch, der sich bei solchem Umschlagen ergibt, ein Fortschritt zu begrifflich höherer Stufe wirklich abgeleitet. Überall wird der neue Begriff willkürlich aufgenommen und durch künstliche Beziehungen angeknüpft, die zum Teil äußerst lose sind; überall ist das Ziel, auf welches der Philosoph den Leser hinführen will, nämlich die logische Idee mit dem Zweck des Bewußtwerdens, das geheime Motiv, welches die Auslese der hervorgezogenen Begriffe regelt, sowohl beim Umschlag als auch bei dem Fortgang zu höherer Stufe.“[25] Es mag immerhin sein, daß diese

[25] Geschichte der Metaphysik a. a. O. S. 236. Vgl. auch S. 233: „Tatsächlich sind aber auch bei Hegel alle Bestimmungen, die in der logischen Idee vorkommen, sowohl inhaltlich aus seiner empirischen Kenntnis der Natur und des Geistes geschöpft als auch bestehen sie formell in mehr oder minder abstrakten Begriffen. Sein Vorgeben, daß in seiner Logik die Begriffe selbst einander hervorbringen, oder daß der Begriff sich selbst vom leersten unbestimmtesten Sein bis zur Fülle der logischen Idee entwickelt, ist offenbare Selbsttäuschung. Auch sein Mühlwerk fördert genau nur so viel Mehl zutage, wie Korn aufgeschüttet ist, und wenn es leer ginge, so würde es aus seinem Räderwerk niemals das kleinste Stäubchen Mehl hervorbringen, und wenn es noch so sehr im Takte klapperte.“ [26] An T. J. Siebeck am 28. XI. 1812. Goethe-Briefe, mit Einleitungen und Erläuterungen herausg. von Philipp Stein, Berlin 1902—05, VI, S. 227f.

Kritik an Hegels Logik zu Recht besteht. Eine Lösung des dialektischen Problems ist sie nicht, weil sie nur die rein logisch-formale Frage der Richtigkeit oder Unrichtigkeit, aber nicht den Ursprung und den Gehalt der dialektischen Denkweise, des Textes der Philosophie Hegels, im Auge hat. Der dialektische Stil der Hegelschen Logik erwächst aus einem alogischen Untergrund. Er ist, um in der Sprache Spenglers zu reden, das Symbol einer Seele, der die höchsten Lebenswerte nur aus der ethischen Selbstzucht, aus dem harten und aufopferungsvollen Ringen und Kämpfen des Menschen mit sich selbst erwachsen, des Menschen, der aus den Niederungen dumpfer, unfreier Naturgebunden- und verflochtenheit, aus dem trüben Dunkel ungezügelten Trieblebens zur Freiheit der Selbstüberwindung und zum reinen Licht des seiner selbst bewußten Gedankens emporstrebt, um auf dieser Höhe des Geistes erst wahrhaft seines Menschentums gewiß und froh zu werden.

Nun findet auch ein merkwürdiger Umstand seine Aufklärung, dessen Goethe in einem seiner von Hegel handelnden Briefe Erwähnung tut.[26] Goethe schreibt: „Aber über einen anderen Mann habe ich mich neulich betrübt, und ich wünschte, Sie gäben mir einigen Aufschluß. Zufälligerweise kommt mir eine Stelle aus der Vorrede von Hegels Logik in die Hände. Sie lautet, wie folgt: ‚Die Knospe ver-

schwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man könnte sagen, daß jene von dieser widerlegt wird; ebenso wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen verdrängen sich als unverträglich miteinander, aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eines so notwendig als das andere ist, und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus.' Es ist wohl nicht möglich, etwas Monstroseres zu sagen. Die ewige Realität der Natur durch einen schlechten sophistischen Spaß vernichten zu wollen, scheint mir eines vernünftigen Mannes ganz unwürdig."[27] Dieser sophistische Spaß hatte recht ernsthafte Voraussetzungen. Aber Goethe hatte auch nicht unrecht, wenn er gegen Hegel einwandte, daß er ein „ungeheures Naturverfahren" sophistisch „verfratze". Hegel ließ sich verführen, den vom Widerspruch zur Versöhnung schreitenden dialektischen Prozeß, der nur auf dem Gebiet des Geistes einen wirklichen Sinn hat und der, wie er selber feststellt, gerade das Auszeichnende des organischen Geistes vor der organischen Natur ausmacht, in die letztere hineinzuinterpretieren, was, wie Goethe mit vollem Rechte tadelt, zur Monstrosität ausschlägt. So wenig wie die Naturdinge sich ethisch verhalten können, so wenig können sie dialektisch sein. Beruht ja die logisch-dialektische Stilisierung des Geistes letzten Endes selbst nur auf dem Urphänomen jener ethischen Grundeinstellung zum Lebensprozeß, von der oben bereits die Rede war, und den Hegel in seinen Panlogismus hineinzubeziehen das unabweisliche Bedürfnis hatte. Die Dialektik ist ihm das Mittel, des Lebens logisch Herr zu werden und das aller vernünftigen Deduktion sich Entziehende dennoch in das Joch der Vernunft zu

[27] Sperrungen vom Verf. Die von Goethe zitierte Stelle findet sich nicht in Hegels Logik, sondern in der Vorrede seiner Phänomenologie, Jubiläumsausgabe von G. Lasson S. 4.

spannen. Daß es hierbei ohne Gewaltsamkeiten nicht abgehen konnte, hat Goethe instinktiv empfunden, ohne freilich die hierbei obwaltenden näheren Zusammenhänge durchschauen zu können.[28] —

Die Entwicklung in der Geschichte ist Fortschreiten, sie ist „Fortgang zum Bessern, Vollkommenern". Die Erscheinung am Geistigen läßt in dem Menschen eine andere Bestimmung überhaupt sehen als in den bloß natürlichen Dingen, nämlich den „Trieb der Perfektibilität".[29] Hegel weiß, daß er damit nichts Neues sagt. Aber er unterwirft den Fortschrittsgedanken einer kritischen und ihn vertiefenden Prüfung. „Die Frage über die Perfektibilität und Erziehung des Menschengeschlechts fällt hierher. Diejenigen, welche diese Perfektibilität behauptet haben, haben etwas von der Natur des Geistes geahnet, seiner Natur, *Γνῶθι σεαυτὸν* zum Gesetze seines Seins zu haben, und indem er das erfaßt, was ist, eine höhere Gestalt als diese, die sein Sein ausmachte, zu sein."[30] Die neue Ausgabe der Geschichtsphilosophie enthält darüber eine bemerkenswerte Erweiterung. „Die Vorstellung von der Erziehung des Menschengeschlechts (Lessing) ist geistreich, berührt aber nur in der Ferne das, wovon hier die Rede ist."[31] Hegel bemängelt an dem Fortschrittsgedanken, daß er beinahe ebenso bestimmungslos wie der der Veränderlichkeit überhaupt sei: „ohne Zweck und Ziel". Das Bessere und Vollkommenere, worauf er gehen soll, ist ein ganz Unbestimmtes.[32] Das zeigt sich darin, daß das Fortschreiten fälschlicherweise als ein „bloßes Mehrwerden", aber nicht als eine qualitativ bestimmte und jeweils qualitativ unterscheidbare Änderung des Geistes verstanden wird.[33] „Unbefriedigend ist die Vorstellung des Fort-

[28] Vgl. hierzu auch Ernst Cassirer, Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte ²1918, S. 399. Nur darf auf Grund der Briefstelle an Siebeck der Gegensatz zwischen Goethe und Hegel nicht überspannt und darüber die weitgehende Parallelität ihres beiderseitigen Denkens nicht übersehen werden. Siehe unten den Abschnitt über Goethe, Hegel und Spengler. [29] L M, I, 129 = B, 95. [30] Rechtsphilosophie a. a. O. § 343, S. 424. [31] L, I, 130. [32] L M, I, 130 = B, 95f. [33] L, I, 51f.

schreitens, weil sie vornehmlich eben in der Form behauptet wird, daß der Mensch eine Perfektibilität habe, d. h. eine reale Möglichkeit und auch Notwendigkeit, immer vollkommener zu werden. Hier wird der Bestand nicht als das Höchste angesehen, sondern das Höchste scheint das Verändern zu sein. In dieser Vorstellung liegt keine andere Bestimmung als die der Vervollkommnung, die sehr unbestimmt ist und nichts zurückläßt als die Veränderlichkeit; es ist kein Maßstab vorhanden für die Veränderung, auch kein Maßstab für das Vorhandene, inwiefern es das Rechte, das Substanzielle sei. Kein Prinzip des Ausschließens ist darin, es ist kein Ziel, kein bestimmter Endzweck gesetzt; es ist mehr die Veränderung, die das Residuum darin ist, was allein die Bestimmtheit ausmacht . . . Das Fortschreiten hat überhaupt in diesen Vorstellungen die Form des Quantitativen. Immer mehr Kenntnisse, feinere Bildung, — lauter solche Komparative; darin läßt sich lange fortreden, ohne daß irgendeine Bestimmtheit angegeben, etwas Qualitatives ausgesprochen wird. Die Sache, das Qualitative ist schon vorhanden, aber es ist kein Ziel ausgesprochen, das erreicht werden soll; dies bleibt ganz unbestimmt. Das Quantitative aber, wenn wir bestimmt vom Fortschreiten sprechen wollen, ist eben das Gedankenlose. Das Ziel muß gewußt werden, das erreicht werden soll. Der Geist ist in seiner Tätigkeit überhaupt so, daß seine Produktionen, Veränderungen als qualitative Änderungen vorgestellt und erkannt werden müssen."[34] Der Nerv dieser für Hegels Denkweise außerordentlich charakteristischen Kritik liegt darin, daß der Fortschritt des Menschengeschlechts als eine unmittelbar gradlinig ansteigende Bewegung anstatt als im dialektischen Rhythmus, dieser wahrhaften Lebendigkeit des Geistes, erfolgend verstanden wird. Der Fortschrittsgedanke muß dialektisch gefaßt und vertieft werden, erst dann gewinnt er seine geschichtsphilosophische Brauchbarkeit. „So erscheint in der Existenz der Fortgang als von dem Unvollkommenen zum

[34] L, I, 130f.

Vollkommenern fortschreitend, wobei jenes nicht in der Abstraktion nur als das Unvollkommene zu fassen ist, sondern als ein solches, das zugleich das Gegenteil seiner selbst, das sogenannte Vollkommene, als Keim, als Trieb in sich hat . . . Das Unvollkommene so als das Gegenteil seiner in ihm selbst ist der Widerspruch, der wohl existiert, aber ebensosehr aufgehoben und gelöst werden muß, der Trieb, der Impuls des geistigen Lebens in sich selbst, das Band, die Rinde der Natürlichkeit, Sinnlichkeit, der Fremdheit seiner selbst zu durchbrechen und zum Lichte des Bewußtseins, d. i. zu sich selbst, zu kommen."[35] Und zweitens muß der Fortschrittsgedanke einen bestimmten Endzweck deutlich zur Geltung bringen, sonst ist der Fortschritt ein in die Unendlichkeit sich verlaufender Progreß, „der ewig dem Ziele fern bleibt".[36] So gedeutet ist der Fortschrittsgedanke identisch mit dem Entwicklungsgedanken. Und auch für diesen schärft Hegel noch einmal ein, daß er nicht formell bleiben dürfe, weil er alsdann geschichtsphilosophisch vollkommen wertlos ist. „Es gibt in der Weltgeschichte mehrere große Perioden der Entwicklung, die vorübergegangen sind, ohne daß sie sich fortgesetzt zu haben scheinen, nach welchen vielmehr der ganze ungeheure Gewinn der Bildung vernichtet worden ist und unglücklicherweise wieder von vorne angefangen werden mußte, um mit einiger Beihilfe etwa von geretteten Trümmern jener Schätze, mit erneuertem unermeßlichen Aufwand von Kräften und Zeit, von Verbrechen und von Leiden, wieder eine der längst gewonnen gewesenen Regionen jener Bildung zu erreichen. Ebenso gibt es fortbestehende Entwicklungen, reiche, nach allen Seiten hin ausgebaute Gebäude und Systeme von Bildung in eigentümlichen Elementen. Das formelle Prinzip der Entwicklung überhaupt kann weder der einen Gestalt einen Vorzug vor der andern zusprechen noch den Zweck jenes Unterganges älterer Entwicklungsperioden begreiflich machen, sondern muß solche Vorgänge oder insbesondere Rückgänge als äußerliche Zufälligkeiten betrachten und

[35] L M, I, 137f. = B, 98f. [36] L, I, 163.

kann die Vorzüge nur nach unbestimmten Gesichtspunkten beurteilen, welche eben damit, daß die Entwicklung das letzte ist, relativ und nicht absolute Zwecke sind."[37]

Das leitende Prinzip der Entwicklung, wodurch diese ihren *inhaltlichen* Sinn und Bedeutung erhält, der absolute Endzweck der Geschichte, ist das Bewußtsein des Geistes von seiner Freiheit.[38]

3. Der Begriff des Volksgeistes

Vollzieht sich der Fortschritt des Freiheitsbewußtseins dialektisch, so stellt sich die Weltgeschichte, bildlich gesprochen, nicht als allmählich ansteigende gerade Linie, die als „bloßes Mehrwerden" keine deutlichen Übergänge und Unterschiede erkennen ließe, sondern in der Gebrochenheit einer qualitativ bestimmten Stufenfolge dar. Der Weltgeist schreitet im „Stufengang" vorwärts und aufwärts. Und auf jeder Stufe wird er repräsentiert durch ein weltgeschichtliches Volk. Der Weltgeist offenbart uno verwirklicht sich als Volksgeist. Und jeder dieser eine Epoche in der Weltgeschichte bezeichnenden Volksgeister, in denen der Weltgeist zeitlich-sichtbare Gestalt gewinnt, bringt gegenüber den früheren ein anderes und neues Freiheitsbewußtsein zum Ausdruck. „Diese Stufen zu realisieren, ist der unendliche Trieb des Weltgeistes, sein unwiderstehlicher Drang."[39] „Der Geist ist frei; und sich dies sein Wesen wirklich zu machen, diesen Vorzug zu erreichen, ist das Bestreben des Weltgeistes in der Weltgeschichte. Sich zu wissen und zu erkennen ist seine Tat, die aber nicht mit einem Male, sondern im Stufengange vollbracht wird. Jeder einzelne neue Volksgeist ist eine neue Stufe in der Eroberung des Weltgeistes, zur Gewinnung seines Bewußtseins, seiner Freiheit. Der Tod eines Volksgeistes ist Übergang ins Leben,

[37] L M, I, 132 f. = B, 97 f. [38] A. a. O. [39] L, I, 52; L, I, 52 = B, 94; L, I, 134 f.; L M, I, 135 f. = B, 98; L M, I, 148 = B, 107; L, IV, 781 f.

und zwar nicht so wie in der Natur, wo der Tod des einen ein anderes Gleiches ins Dasein ruft. Sondern der Weltgeist schreitet aus niedern Bestimmungen zu höheren Prinzipien, Begriffen seiner selbst, zu entwickelteren Darstellungen seiner Idee vor."[40] Zeigt die Stufenfolge der Natur ein Nebeneinander und Außereinander, so sieht die Vernunft in der Geschichte einen Stufengang in zeitlicher Aus- und Aufeinanderfolge. Denn dort ist die Idee in ihrer Äußerlichkeit und Entfremdung, hier, im Elemente des Geistes, ist sie in ihrer Rückkehr bei sich selber. Das, was vom Begriff des Geistes gesagt war, gilt ja keineswegs bloß vom individuellen Geist. An ihm erläutert Hegel nur das Wesen des Geistes überhaupt, der für seine universalistische Denkweise der Weltgeist ist. „Der Weltgeist ist der Geist der Welt, wie er sich im menschlichen Bewußtsein expliziert; die Menschen verhalten sich zu diesem als Einzelne zu dem Ganzen, das ihre Substanz ist. Und dieser Weltgeist ist gemäß dem göttlichen Geiste, welcher der absolute Geist ist. Insofern Gott allgegenwärtig ist, ist er bei jedem Menschen, erscheint im Bewußtsein eines jeden; und dies ist der Weltgeist. Der besondere Geist eines besonderen Volkes kann untergehen; aber er ist ein Glied in der Kette des Ganges des Weltgeistes, und dieser allgemeine Geist kann nicht untergehen. Der Volksgeist ist so der allgemeine Geist in einer besonderen Gestaltung, über die er an sich erhaben ist, die er aber hat, insofern er existiert: mit dem Dasein, mit der Existenz tritt die Besonderheit ein."[41] Das Substantielle des Volksgeistes ist der Weltgeist.[42] „Der bestimmte Volksgeist ist nur ein Individuum im Gange der Weltgeschichte."[43] Und die Weltgeschichte ist „die Darstellung des göttlichen, absoluten Prozesses des Geistes", wie er sich in dem dialektischen Stufengang der „welthistorischen Volksgeister" zum Selbstbewußtsein erhebt.[44] Der Begriff des Volksgeistes ist

[40] L, I, 36. 50. [41] L, I, 37. [42] L, I, 37: „Der Volksgeist ist zugleich wesentlich ein besonderer, zugleich nichts als der absolute allgemeine Geist — denn der ist Einer." [43] L, I, 50 = B, 94. [44] L, I, 52 = B, 94.

es daher, in dem die Gedankenreihen, die wir in den beiden vorigen Abschnitten gesondert verfolgten, konvergieren, um einen neuen Aspekt der Hegelschen Geschichtsphilosophie zu erschließen.

a) Das Wesen der Kultur

Unter dem „Volksgeist" versteht Hegel „die geistigen Mächte, die in einem Volk leben und es regieren".[45] Zu solchen Mächten rechnet er: Gebräuche, Sitten, Institutionen, Gesetze, Verfassung, Rechtssystem, Industrie, Gewerbewesen, Handel, Künste, Wissenschaften, Religion, Philosophie, Schicksale und Begebenheiten.[46] Worauf es Hegel aber ankommt, ist der Umstand, daß diese Äußerungsweisen eines Volkes nicht ihm selber „äußerliche Gegenstände" sind, sondern „in innigstem Zusammenhang" stehen. „Alle Seiten, die sich in der Geschichte eines Volkes hervortun, stehen in der engsten Verbindung."[47] Dieser Zusammenhang ist kein kausaler, er ist ein organischer. Der Volksgeist darf in der Totalität seiner Produktionen nicht als Aggregat, sondern muß als Organismus begriffen werden, der „in den Gliedern die eine lebendige Seele" ist. Das Organische des Geistes besteht darin, daß er sich zu dem macht, was er „an sich", keimhaft und der Anlage nach, ist. Sein Wesen ist, sich als sein „Resultat" hervorzubringen. In seinem Werden und Sich-Entfalten vollführt er seine Bestimmung. So ist es auch mit dem Geist eines Volkes.[48] Und den Inbegriff seiner schicksalhaften Möglichkeiten, um deren Realisierung es zu tun ist, nennt Hegel mit dem uns bereits bekannten Ausdruck sein „Prinzip".[49] „Der Geist eines Volkes ist also zu betrachten als die Entwickelung des Prinzips, das in die Form eines dunkeln Triebes eingehüllt ist, der sich herausarbeitet, sich objektiv zu machen strebt."[50] Man könnte daher im Sinne Hegels auch sagen: Der Geist eines Volkes ist seine Geschichte. Nur darf Geschichte dann nicht als Konglomerat beziehungsloser Begebenheiten

[45] L, I, 93. [46] L, I, 36. 42. 44. 52. 93. 100. 104f. 113. 115 = B, 94. 107. 119. [47] L, I, 38. 100. [48] L, I, 43f. 45. 110f. [49] Vgl. oben S. 60. [50] L, I, 42.

oder auch als pragmatischer Zusammenhang von Ursache und Wirkung aufgefaßt werden, sondern als die organische Entfaltung einer bestimmten Volksseele. „Die Geschichte eines Volkes ist nichts anderes, als daß es den Begriff, den der Geist von sich hat, ausprägt in den verschiedenen Sphären, in denen er sich überhaupt ergeht."[51] „Wie der Keim die ganze Natur des Baumes, den Geschmack, die Form der Früchte in sich trägt, so enthalten auch schon die ersten Spuren des Geistes virtualiter die ganze Geschichte."[52] Der Volksgeist und damit die Geschichte eines Volkes tragen für Hegel den Charakter eines unwiderruflich sich erfüllenden Schicksals, einer Art göttlicher Vorbestimmung, die das Substantielle, den Tiefengehalt unter der Oberfläche der bunten Bewegtheit des geschichtlichen Lebens ausmacht. „Dieser geistige Gehalt ist ein Festes, Gediegenes, ganz entnommen der Willkür, den Partikularitäten, den Einfällen, der Individualität, der Zufälligkeit; das diesen Preisgegebene macht zur Natur des Volkes nichts aus: es ist wie der Staub, der über einer Stadt, einem Acker spielt und schwebt, ihn aber nicht wesentlich umgestaltet. Dieser geistige Inhalt macht dann ebenso das Wesen des Individuums aus, als er der Geist des Volkes ist. Er ist das Heilige, das die Menschen, die Geister zusammenbindet. Es ist ein und dasselbe Leben, ein großer Gegenstand, ein großer Zweck, ein großer Inhalt, von dem alles Privatglück, alle Privatwillkür abhängt."[53] Der Geist eines Volkes ist seine Geschichte. Hegel kann auch sagen: Der Geist eines Volkes ist sein „Werk" oder seine „Tat", zu der er sich bildet. Dann liegt der Nachdruck nicht mehr auf dem lebendigen Gestalten und Werden, sondern auf dem Gestalteten und Gewordenen, das wie eine Insel dem Flusse des Werdens entsteigt. „Was ihre Taten sind, das sind die Völker. Die Taten sind ihr Zweck."[54] Wie der Künstler den Trieb hat, sein Wesen vor sich zu haben und in seinem Werke sich

[51] L, I, 100. Hier ist daran zu erinnern, daß Hegel statt Prinzip auch Begriff sagt. Vgl. oben S. 60. [52] L, I, 38/9 = B, 52. [53] L, I, 93f. [54] L, I, 43f. = B, 119.

selbst zu genießen, so auch der Geist eines Volkes.[55] „Der Geist handelt wesentlich, er macht sich zu dem, was er an sich ist, zu seiner Tat, zu seinem Werk: so wird er sich Gegenstand, so hat er sich als ein Dasein vor sich. So der Geist eines Volkes: sein Tun ist, sich zu einer vorhandenen Welt zu machen, die auch im Raum besteht; seine Religion, Kultus, Sitten, Gebräuche, Kunst, Verfassung, politische Gesetze, der ganze Umfang seiner Einrichtungen, seine Begebenheiten und Taten, das ist sein Werk, — das ist dies Volk. Diese Empfindung hat jedes Volk."[56] Das in der gesamten Kultur eines Volkes jeweils sich auswirkende Prinzip erfassen und in ihm die „innere leitende Seele" aller seiner Handlungen, Begebenheiten, Taten, Schicksale und Leidenschaften sehen, das heißt den „Volksgeist" zum Gegenstand der geschichtsphilosophischen Denkart machen. Das geistige Prinzip eines Volkes darf aber nicht aus der Fülle vieler allgemeiner Gesichtspunkte unter Absehung von anderen abstrakt herausgehoben werden. Es muß so allgemein und zugleich so bestimmt, es muß so elastisch sein, daß es „die Totalität aller Gesichtspunkte" umspannt. „Das Allgemeine, das die philosophische Weltgeschichte zum Gegenstande hat, ist demnach nicht als eine Seite, sie sei noch so wichtig, zu fassen, neben der auf der andern Seite andere Bestimmungen vorhanden wären. Sondern dies Allgemeine ist das unendlich Konkrete, das alles in sich faßt." Das gilt wie vom Weltgeist so vom Volksgeist, der ja nur des ersteren Gestaltung ist. Wie es die Aufgabe des Geschichtphilosophen ist, in der Weltgeschichte die *Idee* zu entdecken, so nicht minder, in der Geschichte jedes weltgeschichtlich bedeutsamen Volkes dessen *Prinzip* aufzufinden.[57] Bei der Lösung dieser Aufgabe muß sich die

[55] L, I, 100. [56] L, I, 44 = B, 119. [57] L, I, 9. 177; B, 41: „Gleich dem Seelenführer Merkur ist die Idee in Wahrheit der Völker- und Weltführer, und der Geist, sein vernünftiger und notwendiger Wille ist es, der die Weltbegebenheiten geführt hat und führt"; L, I, 159 = B, 121: „Ein Volk ist überhaupt nur welthistorisch, insofern in seinem Grundelemente, in seinem Grundzweck ein allgemeines Prinzip gelegen hat."

Kraft und Weite seiner Intuition bewähren, die rezeptiv und schöpferisch zugleich ist. Induktion und Deduktion, die genaueste Vertrautheit mit den Einzelheiten des geschichtlichen Stoffs und die Fähigkeit geübten Abstrahierens wirken zusammen, jenes Prinzip zu erkennen. „Hier haben wir . . . aufzunehmen, daß jede Stufe als verschieden von der andern ihr bestimmtes eigentümliches Prinzip hat. Solches Prinzip ist in der Geschichte Bestimmtheit des Geistes eines Volkes. In dieser drückt er als konkret alle Seiten seines Bewußtseins und Wollens, seiner ganzen Wirklichkeit aus; sie ist das gemeinschaftliche Gepräge seiner Religion, seiner politischen Verfassung, seiner Sittlichkeit, seines Rechtssystems, seiner Sitten, auch seiner Wissenschaft, Kunst und technischen Geschicklichkeit, der Richtung seiner Gewerbstätigkeit. Diese speziellen Eigentümlichkeiten sind aus jener allgemeinen Eigentümlichkeit, dem besondern Prinzip eines Volkes zu verstehen, so wie umgekehrt aus dem in der Geschichte vorliegenden faktischen Detail jenes Allgemeine der Besonderheit herauszufinden ist. Daß eine bestimmte Besonderheit in der Tat das eigentümliche Prinzip eines Volkes ausmacht, ist die Seite, welche empirisch aufgenommen und auf geschichtliche Weise erwiesen werden muß. Dies zu leisten, setzt nicht nur eine geübte Abstraktion, sondern auch schon eine vertraute Bekanntschaft mit den Ideen voraus; man muß mit dem Kreise dessen, worein die Prinzipien fallen, wenn man es so nennen will, a priori vertraut sein."[58] An eine unerläßliche Voraussetzung ist die Anwendung dieser methodischen Gesichtspunkte allerdings gebunden. Nicht jedes beliebige Volk ist tauglich, auf den organischen Zusammenhang seiner Hervorbringungen und das diesen immanente Prinzip untersucht zu werden. Es gibt Völker, die in ihrer Entwicklung zurückgeblieben oder noch nicht weit genug vorangeschritten sind, um die Bestimmtheit eines Prinzips erkennen zu lassen. Nur bei ausgebildeten und reifen Kulturvölkern tritt ein solches greifbar zutage. „Man muß nicht das nächste Beste, was

[58] L M, I, 149 = B, 107.

man ein Volk nennt, vornehmen, um zu sehen, ob in ihm dieser Zusammenhang zu finden sei. Sondern es müssen Staaten werden, die sich zur Reife gebracht haben, und Völker, die zur vollständigen Ausbildung gediehen sind."[59]

Wenn wir nun die Sphären, in die sich der Geist eines Volkes besondert, näher ins Auge fassen, so gehört es zu den Überraschungen der neuen Ausgabe, daß Hegel auch das Wirtschaftsleben prinzipiell dem postulierten Zusammenhange eingeordnet hat. Nicht so, als ob er zwischen den materiellen und geistigen Faktoren ein Verhältnis von Ursache und Wirkung hat stiften wollen. Das liegt seiner organischen Betrachtungsweise völlig fern. Auch sind Religion, Kunst, Wissenschaft und Staatsverfassung für ihn zur Erfassung des Volksgeistes weit wesentlicher als „das praktische Verhalten des Menschen in Beziehung auf die Natur und in Rücksicht der Befriedigung seiner endlichen Bedürfnisse". „Aber das allgemeine Prinzip des Geistes ist doch auch wesentlich wirksam nach der Art und Weise, wie der Sinn des Volkes sich zum Gewerbefleiß, Industrie und Handel verhält . . . Nun ist es ein großer Unterschied, ob der Gewerbefleiß beschränkt, kastenmäßig gebunden ist, keine Erweiterung stattfinden kann, oder ob das Individuum ganz unbeschränkt ist und sich maßlos erweitern kann. Dieser Zustand setzt einen ganz andern Geist eines Volkes, also auch eine ganz andere Religion und Verfassung voraus, als ein Zustand, wo zwar auch Fleiß nötig, aber das Feld seiner Betätigung ein für allemal abgeschlossen ist."[60] Die Philosophie der Wirtschaftsgeschichte ist sicherlich der schwächste Punkt in Hegels Geschichtsphilosophie. Kaum klingt das Thema später noch an. Aber es ist immerhin eine beachtenswerte Korrektur

[59] L, I, 109f. [60] L, I, 115f. — Gesetzt den Fall, daß Hegel die Theorie Marxens von dem ideologischen Überbau der geistigen Kultur bekannt gewesen wäre, so hätte er Marx mit der erstaunten Frage widerlegt, ob denn nicht bereits der angeblich materielle Mechanismus des Wirtschaftslebens einen geistigen Unterbau zur Voraussetzung habe?!

an dem üblichen Hegelbild, daß Hegel das Statthaben einer funktionellen Beziehung zwischen Weltanschauung und Wirtschaftsleben erkannt und zu deutlicher Formulierung gebracht hat.

Zu höchst und am unmittelbarsten offenbart sich der schöpferische Drang des Volksgeistes in Religion, Kunst und Philosophie. Der bestimmte Geist eines Volkes ist „eine Individualität, die in ihrer Wesentlichkeit, als das Wesen, als der Gott, vorgestellt, verehrt und genossen wird, — in der Religion, — als Bild und Anschauung dargestellt wird, in der Kunst, — und im Gedanken erkannt und begriffen wird, in der Philosophie".[61] In ihnen gelangt der Geist eines Volkes, der anfänglich als dunkler Trieb vorhanden ist, zum klaren Bewußtsein über sich selbst. „Die Besonderheit des Volksgeistes besteht in der Art und Weise seines Bewußtseins, das er sich über den Geist macht." Das bestimmte Volksbewußtsein ist das Bewußtsein über sein Wesen.[62] Religion, Kunst und Philosophie sind Modalitäten dieses Bewußtseins, während der substantielle Gehalt derselbe ist.[63]

Besonders in der Religion hat Hegel den Herzschlag eines Volkes zu spüren vermeint. Die Weltgeschichte ist für ihn in hohem Maße Religionsgeschichte, weil ihm die Religion das „Grundgepräge der besondern Sphären" ist.[64] „Die Religion ist das Bewußtsein eines Volkes von dem, was es ist, von dem Wesen des Höchsten. Dies Wissen ist das allgemeine Wesen. So wie ein Volk sich Gott vorstellt, so stellt es sich auch seine Beziehung zu Gott oder so stellt es sich selber vor; so ist die Religion auch Begriff des Volkes von sich."[65] „Die Religion, die Vorstellung von Gott, macht insofern die allgemeine Grenze, die Grundlage des Volkes aus. Die Religion ist der Ort, wo ein Volk sich die Definition dessen gibt, was es für das Wahre hält."[66] „In der Religion also spricht sich das Prinzip eines Volkes auf das Einfachste aus, wie auf der Religion die

[61] L, M, I, 102 = B, 94. [62] L, I, 37f. [63] L M, I, 102. 121 = B, 85. 94.
[64] L, I, 111. [65] L, I, 105. [66] L, I, 105 = B, 91.

ganze Existenz des Volkes beruht."[67] Die der Religion eigentümlichen Bewußtseinsformen sind Gefühl und (sinnliche) Vorstellung.[68]

Nächst der Religion ist es die Kunst, in der sich der Volksgeist zu gegenständlichem Bewußtsein erhebt. „Sie tritt mehr in die Wirklichkeit und Sinnlichkeit als die Religion; in ihrer würdigsten Haltung hat sie darzustellen, zwar nicht den Geist Gottes, aber die Gestalt des Gottes, dann Göttliches und Geistiges überhaupt. Das Göttliche soll durch sie anschaulich werden, sie stellt es der Phantasie und der Anschauung dar."[69]

Die dritte Bewußtseinsform ist der Gedanke. Im Elemente des Denkens und Erkennens bewegen sich die Wissenschaften, wenn sie sich über das Niveau einer Sammlung von Kenntnissen erheben. Sie sind nicht unter dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit zu betrachten. „Sie sind wie die Religion Zweck an und für sich, für sich selbst ein letzter Zweck." Der Gedanke ist die sublimste Form, in der der Volksgeist sich seiner bewußt wird. „Die Wissenschaften machen insofern den höchsten Kulminationspunkt in einem Volke aus." Die Verschiedenartigkeit des Inhalts scheidet die „Wissenschaft des Endlichen" (Mathematik, Naturgeschichte, Physik) von der Philosophie, der „Wissenschaft κατ' ἐξοχήν", die es wie Religion und Kunst mit dem Göttlichen zu tun hat.[70] „Das Wahre gelangt ... nicht nur zur Vorstellung und zum Gefühl wie in der Religion, und zur Anschauung wie in der Kunst, sondern auch zum denkenden Geist; dadurch erhalten wir die... Philosophie."[71] Der Volksgeist, der ja seinerseits nur eine Modifikation des absoluten Geistes ist, spricht sich in der Religion „auf das Einfachste" aus. Sie ist seine „erste Innerlichkeit".[72] Die Philosophie aber, die es mit demselben absoluten Inhalt zu tun hat, wie die Religion, ist „die höchste Weise,

[67] L, I, 107. [68] L, I, 104. 114 = B, 89. [69] L, I, 104. 106/07. 112f. = B, 90 [70] L, I, 42. 107. 113. 116. [71] L, I, 104 = B, 90. [72] L, I, 107. 109; LM, I, 39 = B, 53.

wie ein Volk zum Bewußtsein der Wahrheit kommt". In ihr gewinnt der Volksgeist seine „höchste" und „lebendigste", „freieste", „weiseste" und „würdigste" Gestaltung.[73] Die Philosophie ist aber wie die höchste Reife eines Kulturvolkes so auch dessen kritischster Moment. Wie der weisheitsvolle Ausspruch eines Sehers klingt es, wenn Hegel, aus der Tiefe seiner historischen Erkenntnis das tragische Geschick seines eigenen Philosophierens vorausschauend, der Philosophie es verwehrt, die Welt darüber zu belehren, wie sie sein soll. „Das, was ist zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das, was ist, ist die Vernunft. Was das Individuum betrifft, ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt. Es ist ebenso töricht zu wähnen, irgend eine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit ... Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. Dies, was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellektuellen Reichs erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug."[74]

b) Organische Entfaltung und dialektische Bewegung

Hegels ganzes Philosophieren beruht, wie näher gezeigt worden ist[75], auf einer Ur-Intuition. Diese Ur-Intuition ist sein Verständnis des Geistes als organischer Entfaltung und dialektischer Bewegung.

[73] L, I, 104 = B, 90; L, I, 114. [74] Rechtsphilosophie a. a. O. Vorrede S. 18. 20; L, I, 42. 160 = B, 121f. [75] Vgl. oben S. 61f.

Wer das nicht stets im Auge behält, verbaut sich den Zugang zu Hegels Gedankenwelt. Diese eigentümliche Doppeldeutigkeit des Hegelschen Denkens muß auch und gerade in seiner Lehre vom Volksgeist zutage treten. Es wird sich zeigen, daß die biologisch-organische Betrachtungsweise in so markanten Zügen vorschlagen kann, daß die logisch-dialektische so gut wie ausgeschaltet erscheint.

Der Fortschritt in der Weltgeschichte ist eine „Stufenfolge des Bewußtseins". Solcher Bewußtseinsstufen — es handelt sich im wesentlichen um das Freiheitsbewußtsein — unterscheidet Hegel vier: die orientalische, die griechische, die römische und die christlich-germanische Welt. Jede dieser Stufen repräsentiert als organische Einheit gesehen ein weltgeschichtliches Volk, bzw. ein weltgeschichtliches Prinzip. Es lag nahe, jede dieser qualitativ verschiedenen Bewußtstufen mit den Entwicklungsphasen zu vergleichen, die der einzelne Mensch durchläuft. Das Kind lebt dahin im dumpfen Bewußtsein der Welt, mit vorwaltend sinnlichen Empfindungen, im Zutrauen zu der es leitenden Umgebung. Im Jüngling erwacht der bewußte Drang nach Selbständigkeit und Freiheit. Das Jünglingsalter bietet den „heitern Anblick der Jugendfrische des geistigen Lebens". Der Mann lebt in der Arbeit eines objektiven Zwecks. Das Greisenalter ist Schwäche und Verfall. Schon Lessing hatte, auf „gewisse Schwärmer des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts" zurücksehend, ein „dreifaches Alter der Welt", nämlich ein Kindes-, Knaben- und Mannesalter des Menschengeschlechts unterschieden.[76] Damit war der Vergleich erschöpft. Das Greisenalter fehlt bei Lessing. Einen Schritt über Lessing hinaus tat Herder. Bei ihm zeigt sich nicht nur, er empfand auch selber das Mißliche der Vorstellung. „Nun ist es gewiß nicht mehr als ein Einfall, wenn Herder die Völker mit den Lebensaltern vergleicht. Kindheit, Knabenalter, Jünglings- und Manneszeit entsprechen den Patriarchenzuständen, Ägypten und Phönizien, Griechenland, Rom. Hiernach bliebe fürs christliche Weltalter nur das Greisenalter, wenn nicht etwa eine neue Kindheit beginnt. Herder selbst gibt die Vergleichung auf."[77] Hegel ordnet die orientalische Welt dem Kindesalter, die griechische Welt dem Jünglingsalter, die römische Welt dem Mannesalter zu. Beim Greisenalter versagt der Vergleich. „Wenn man auch hier (gemeint ist die christlich-germanische Welt) den Geist mit dem Individuum vergleichen könnte, so würde dieses Zeitalter das Greisenalter des Geistes heißen müssen. Es ist das Eigentümliche des Greisenalters, daß es nur in der Erinnerung, der Vergangenheit, nicht in der Gegenwart lebt; und so ist hier der Vergleich unmöglich." Ferner: „Das natürliche Greisenalter ist Schwäche; das Greisenalter des Geistes aber ist seine vollkommene Reife."[78] Die Einschränkungen, zu denen Hegel sich gezwungen sieht, zeigen, daß die Anwendung biologischer Kategorien auf die gesamte Menschheitsgeschichte eine vermutlich durch das Beispiel Lessings und Herders veranlaßte, für seine Geschichtsphilosophie letztlich belanglose Spielerei ist.

Anders dagegen steht es mit dem einzelnen weltgeschichtlichen Volk. Besser sagen wir statt Volk Kultur. Hegel selber versteht ja unter dem „Volksgeist" den Geist oder die Seele einer Kultur, die, wie das Beispiel der orientalischen und christlichen Welt zum Unterschied von der griechischen und römischen zeigt, nicht mit dem geschichtlichen Dasein eines einzigen Volkes identisch zu sein braucht. Mehrere Völker bezw. Nationen, so hat es Hegel aufgefaßt, können demselben Kulturkreise angehören oder, wie er statt dessen sagt, dasselbe geistige „Prinzip" haben. Und hier setzt nun die biologisch-organische Betrachtungsweise in ihrem vollen Ernste ein. Kulturen sind für Hegel Organismen, die aufblühen, reifen und welken. Jede

[76] Die Erziehung des Menschengeschlechts a. a. O. §§ 55. 71. 83. 88. 89. Dazu in der Enzyklopädie „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" Artikel: Joachim von Floris (III, Sp. 579) und: Evangelium aeternum (II, Sp. 766).

[77] Eugen Kühnemann, Herder [3]1912, S. 224. [78] L, I, 135. 136f. 234—243 = B, 155—160; L, III, 528 = B, 296f.

Kultur ist ein organisches Individuum und durchläuft die Phasen der Kindheit, der Jugend, der männlichen Reife und des greisenhaften Verfalls. „Der Volksgeist ist ein natürliches Individuum; als ein solches blüht er auf, ist stark, nimmt ab und stirbt. Es liegt in der Natur der Endlichkeit, daß der beschränkte Geist vergänglich ist." „So sterben Individuen, so sterben Völker eines natürlichen Todes." Das Volk kann trotzdem noch weiter existieren, es kann noch viel tun in Krieg und Frieden, im Innern und Außern. Es kann sich bei seinem Tode sogar „recht gut befinden". Aber seine Existenz ist alsdann nur ein bloßes gewohnheitsmäßiges „Fortvegetieren". Seine Fortdauer ist eine „interesselose, unlebendige Existenz". Sein Dasein ist „aus dem Leben der Idee herausgetreten". Seine weltgeschichtliche Mission ist erloschen.[79] „Es ist gleichsam die lebendige substantielle Seele selbst nicht mehr in Tätigkeit."[80] —

Damit droht die Weltgeschichte zur Fauna aufschießender und absterbender Kulturen zu werden, die untereinander nichts mehr zu schaffen haben. Und die Geschichtsphilosophie wäre zu reduzieren auf eine Psychologie und Phänomenologie zufälliger Kulturen, die in sich selber höchst planvoll, aber in der Gesamtheit ihres Daseins ganz zwecklos wären. An diesem kritischen Punkt offenbart sich die Überlegenheit des Geistes über die Natur. Der Geist ist zwar organisches Individuum, aber er ist geistiger, nicht natürlicher Organismus. Der Geist ist ja überhaupt der Weltgeist. Und der Weltgeist ist Einer. Dieser all-eine, unendliche Weltgeist ist ewige, lebendige Gegenwart in seiner eigenen zeitlichen Endlichkeit und Vergänglichkeit. Er ist in sich selbst der Widerspruch seiner selbst. Er ist auch die Aufhebung dieses Widerspruchs. Er ist dialektisch. Die Weltvernunft ist der Organismus κατ' ἐξοχήν, der in seiner Entfaltung dialektisch und in seiner Dialektik sich entfaltend ist. So finden die weltgeschichtlichen Kulturen als Offenbarungen der Weltvernunft

[79] L, I, 45ff. = B, 120. [80] B, 120.

in dieser die sie verknüpfende Einheit, indem sie zu Momenten des göttlichen Weltprozesses werden. „Die Prinzipien der Volksgeister in einer notwendigen Stufenfolge sind selbst nur Momente des einen allgemeinen Geistes, der durch sie in der Geschichte sich zu einer sich erfassenden Totalität erhebt und abschließt."[81] In der dialektischen Stufenfolge der weltgeschichtlichen Volksgeister ersteht der Geist ständig zu neuem Leben aus dem Untergang seiner vorigen Gestalt. Insofern er Organismus ist in Zeit und Raum, wird ihm wie der lebendigen Natur das Recht und das Schicksal seines Vergehens. Aber unsterbliche Jugend in seinem zeitlosen Wesen durchbricht er die Hülle der Vergänglichkeit, um erhöht und geläutert seiner ewigen Bestimmung entgegenzuschreiten und in ihr sich zu vollenden. Diese unvergleichliche Erhabenheit des organisch-dialektischen Geistes über die nur organische Natur ist der tiefste und letzte Sinn jener feierlichen Schlußakkorde, mit denen Hegels Allgemeine Einleitung zur Philosophie der Weltgeschichte ausklingt: „Indem wir die Weltgeschichte begreifen, so haben wir es mit der Geschichte zunächst als mit einer Vergangenheit zu tun. Aber ebenso schlechterdings haben wir es mit der Gegenwart zu tun. Was wahr ist, ist ewig an und für sich, nicht gestern und nicht morgen, sondern schlechthin gegenwärtig, ‚Jetzt' im Sinne der absoluten Gegenwart. In der Idee ist, was auch vergangen scheint, ewig unverloren. Die Idee ist präsent, der Geist unsterblich; es gibt kein Einst, wo er nicht gewesen wäre oder nicht sein würde, er ist nicht vorbei und ist nicht noch nicht, sondern er ist schlechterdings jetzt. So ist hiermit schon gesagt, daß die gegenwärtige Welt, Gestalt des Geistes, sein Selbstbewußtsein, alle in der Geschichte als früher erscheinenden Stufen in sich begreift. Diese haben sich zwar als selbständig nacheinander ausgebildet; was aber der Geist ist, ist er an sich immer gewesen, der Unterschied ist nur die Entwicklung dieses Ansich . . .

[81] L, I, 52/3 = B, 124.

Der Geist hat alle Stufen der Vergangenheit noch an ihm, und das Leben des Geistes in der Geschichte ist, ein Kreislauf von verschiedenen Stufen zu sein, die teils gegenwärtig, teils in vergangener Gestaltung erschienen sind. Indem wir es mit der Idee des Geistes zu tun haben und in der Weltgeschichte alles nur als seine Erscheinung betrachten, so beschäftigen wir uns, wenn wir Vergangenheit, wie groß sie auch immer sei, durchlaufen, nur mit Gegenwärtigem. Die Philosophie hat es mit dem Gegenwärtigen, Wirklichen zu tun. Die Momente, die der Geist hinter sich zu haben scheint, hat er auch in seiner gegenwärtigen Tiefe. Wie er in der Geschichte seine Momente durchlaufen hat, so hat er sie in der Gegenwart zu durchlaufen — in dem Begriff von sich."[82]

Wir glaubten das Geheimnis der Hegelschen Dialektik verstanden zu haben, indem wir sie als Symbol einer Seele deuteten, die von einem ganz bestimmten *ethischen* Pathos gegenüber dem Leben erfüllt ist.[83] Diese Deutung sagt noch nicht alles. Der endliche Geist mag in solcher Lebenshaltung dem Chaos ungehemmter Leidenschaften und blinder Triebe entsteigen und eine ansehnliche Höhe gebildeten Menschentums erreichen. *Vollenden* kann sich dies Menschentum erst, wenn der Geist die Schranken der Endlichkeit durchbrechend seiner Unendlichkeit inne und gewiß geworden ist. In jedem Moment des Endlichen und Vergänglichen das Gegenteil seiner selbst: unendlich und ewig zu sein, das ist nicht mehr Ethos, sondern *Religion*: „Das Wissen des Menschen *von* Gott, das fortgeht zum Sichwissen des Menschen *in* Gott."[84] „Das Endliche, von dem hier ausgegangen wird, ist das reelle sittliche Selbstbewußtsein; die Negation, durch welche es seinen Geist zu seiner Wahrheit erhebt, ist die in der sittlichen Welt wirklich vollbrachte Reinigung seines Wissens von der subjektiven Meinung und Befreiung seines Willens von der Selbstsucht der Begierde. Die wahrhafte Religion

[82] L, I, 165f. = B, 124f. Sperrung vom Verf. [83] Vgl. oben S. 69. [84] Enzyklopädie a. a. O. § 564, S. 481.

und wahrhafte Religiosität geht nur aus der Sittlichkeit hervor... Nur aus ihr und von ihr aus wird die Idee von Gott als freier Geist gewußt; außerhalb des sittlichen Geistes ist es daher vergebens, wahrhafte Religion und Religiosität zu suchen."[85] So hängen für Hegel Ethik und Religion untrennbar miteinander zusammen. *Die Dialektik Hegels ist das Symbol einer Seele, die sich als ethische und religiöse jedem Naturalismus, damit auch dem Schicksal der organischen Natur schlechthin überlegen und dadurch erst in ihrer wahren Freiheit gesichert weiß. Die Dialektik ist die logische Kategorie, durch die sich eine so gestimmte und geartete Seele in den als sinnvoll und vernünftig gedachten Weltzusammenhang hineinbezieht.*[86] Diese Symbolik ist „das Geheimnis der Hegelschen Dialektik", dessen Enträtselung *Eugen Heinrich Schmitt* gesucht und nicht gefunden hat.

So ist denn also die geschichtliche „Entwicklung" jedes welthistorischen Volkes nicht nur organische Entfaltung aller seiner keimhaft verborgenen Möglichkeiten, sondern *dialektische Bewegung* im Wechsel von Identität und Widerspruch. Die Phase der Identität ist die der höchsten Kraft und Reife, zu der der Volksgeist sich hervorbringt. Der Widerspruch, in den die Identität übergeht, ist die Phase des Zerfalls und Untergangs. Die Versöhnung des Widerspruchs, durch den die Identität sich mit sich selbst vermittelt, ist das Emporkommen eines neuen weltgeschichtlichen Prinzips, das aus dem im Dienste der Idee verbrauchten alten Volke zwar hervorgeht, aber erst durch das folgende, neue weltgeschichtliche Volk realisiert wird und so fort. Dialektisch ist die Entwicklung innerhalb des Volkes selbst, dialektisch ist der Übergang von einem Volk zum andern. In

[85] A. a. O. § 552, S. 463. [86] Folgerichtig sieht Hegel in der Erscheinung der christlichen Religion den Höhepunkt in der Dialektik des weltgeschichtlichen Prozesses.

dem Erfassen dieses Fortgangs und dieser Übergänge hat der Geschichtsphilosoph seine Meisterschaft zu bewähren, seine Intuition zu verifizieren. „Es ist das Wichtigste, die Seele und das Ausgezeichnete im philosophischen Auffassen und Begreifen der Geschichte, den Gedanken dieses Übergangs zu haben und zu kennen."[87] In der Phase der Identität sind alle Individuen in der Einheit des substantiellen Volksgeistes gebunden, der in seinem Werk sich hervorgebracht und den Zwiespalt zwischen dem Ansich, was er in seinem Wesen ist, und der Wirklichkeit aufgehoben hat. In dieser Periode, in der die Absonderung der Individuen von dem Ganzen noch nicht stattfindet, nennen wir das Volk sittlich, tugendhaft und kräftig.[88] Aber die Identität birgt in sich das Gegenteil ihrer selbst, den Widerspruch. Tritt der Volksgeist in die Periode des Widerspruchs, so bereitet er sich selbst den Untergang. Biologisch-organisch betrachtet ist diese Phase sein „natürlicher Tod", dialektisch betrachtet ist sie die „Tötung seiner selbst".[89] Der Volksgeist tritt aus seiner Unmittelbarkeit heraus, indem die Reflexion die Trennung des subjektiven Geistes von dem Allgemeinen bewirkt. Die Individuen treten in sich zurück, streben in ihrer Eitelkeit nach eigensüchtigen Zwecken und suchen auf Kosten des Ganzen den eigenen Vorteil in der Befriedigung ihrer Leidenschaften. Der Widerspruch ist das „Verderben". Der Volksorganismus wird zersetzt, indem die einzelnen Glieder sich eigenmächtig aus ihm herauslösen. Er zerfällt in anorganische Teile. Das Individuum, sich isolierend von dem Zusammenhang des lebendigen Ganzen, flüchtet in eine ideale Welt, die der realen nunmehr entgegensteht. „So sind Wissenschaften und das Verderben, der Untergang eines Volkes immer miteinander verpaart."[90] Mit scharfen Strichen zeichnet Hegel das Bild des verderblichen Widerspruchs: „Die Erscheinung des Vergehens hat ihre verschiedenen Gestalten, daß von innen das Verderben herausbricht,

[87] L, I, 42. 49 = B, 124. [88] L, I, 44 = B, 119. [89] L, I, 47 = B, 120. [90] L, I, 48f.; L, I, 160f. = B, 122.

die Begierden loswerden, daß die Einzelheit ihre Befriedigung sucht und so der substantielle Geist zu kurz kommt und zertrümmert wird. Die einzelnen Interessen reißen die Kräfte, Vermögen an sich, die vorher dem Ganzen gewidmet waren. So erscheint das Negative als Verderben von innen, sich zu besondern. Es pflegt äußere Gewalt verbunden zu sein, die das Volk außer den Besitz der Herrschaft setzt und bewirkt, daß es das erste zu sein aufhört. Diese äußere Gewalt aber gehört nur zur Erscheinung; keine Macht kann sich gegen den Volksgeist oder in ihm zerstörend geltend machen, wenn er nicht in ihm selbst leblos, erstorben ist."[91] Aber der Widerspruch ist wie das Verderben so auch „die Quelle und Geburtsstätte einer neuen Gestalt".[92] „Die Entzweiung enthält, führt mit sich das Bedürfnis der Vereinigung, weil der Geist einer ist. Er ist lebendig und stark genug, die Einheit hervorzubringen. Der Gegensatz, worein der Geist mit dem niedern Prinzip tritt, der Widerspruch, führt zum höhern... In dem Gegensatze kann... der Geist nicht bleiben, er sucht eine Vereinigung, und in der Vereinigung liegt das höhere Prinzip... Die Entzweiung enthält also das Höhere des Bewußtseins."[93] „Hiermit hat sich die substantielle Bestimmtheit dieses Volksgeistes geändert, d. i. sein Prinzip ist in ein anderes, und zwar höheres Prinzip aufgegangen." Die Vernichtung des alten ist zugleich das Aufgehen des neuen Prinzips. Nicht sowohl in ihrer ausschließlichen Geltung für den individuellen Geist, in eminentem Maße für den Prozeß der Weltgeschichte hat Hegel jene dialektische Grundformel geprägt: „Der Geist ist

[91] L, I, 47; der letzte Satz dem Sinne nach auch B, 121. [92] L, I, 48 = B, 123; L, I, 163. [93] L, I, 49. 161f. Sperrung vom Verf. Dieser außerordentlich wichtige Satz, der sich nur in der neuen Ausgabe findet, bringt den prinzipiell entscheidenden Aufschluß über den dialektischen Charakter der Hegelschen Geschichtsphilosophie.

wesentlich Resultat seiner Tätigkeit: seine Tätigkeit ist Hinausgehen über die Unmittelbarkeit, das Negieren derselben und Rückkehr in sich."[94]

c) Goethe, Hegel und Spengler

Daß hiermit Hegels Lehre vom Volksgeist mit seiner eigentümlichen Verschlungenheit einer biologisch-organischen und einer logisch-dialektischen Gedankenreihe richtig interpretiert ist, kann durch einen lehrreichen Vergleich erhärtet werden, der den Geistbegriff Hegels noch einmal in die hellste Beleuchtung rückt.

Es wird dem mit dem Werke Oswald Spenglers[95] vertrauten Leser nicht verborgen geblieben sein, daß Hegels Begriff des Volksgeistes zusammen mit seinem Geist- und Entwicklungsbegriff Konzeptionen vorweggenommen hat, die, bei Hegel teils durchgeführt teils auch nur programmatisch bleibend, bei Spengler mit dem Pathos der ersten Entdeckerfreude und dem ungeahnten Reiz der Neuheit auftreten. Längst hätte Spenglers großgedachtes Buch nicht die faszinierende und berauschende Wirkung gehabt, wäre Hegels Geschichtsphilosophie dem gebildeten Publikum, wie es scheint, nicht nahezu unbekannt geblieben. Bedenkt man, welche immense Arbeit eines Jahrhunderts historischer Forschung Spenglern zur Verfügung stand, um sie mit seiner Intuition zu durchdringen und den Versuch einer Synthese zu wagen, und erinnert man sich des Umstandes, daß Hegel kein ausgebildetes und methodisch gesichertes geschichtswissenschaftliches Denkmaterial vorfand, daß er selber erst die Grundlage der historischen Forschungsmethode mitlegen half,[96] daß er bereits ein Jahr, bevor Rankes erstes Werk

[94] L, I, 49f. = B, 124. Vgl. oben S. 60f. [95] Der Untergang des Abendlandes a. a. O. [96] B, 577f. (Anmerkung 18 des Herausgebers); E. von Hartmann a. a. O. II, S. 229: „In der Geistesphilosophie allein ist also die Stätte des Entwicklungsbegriffes bei Hegel, in ihr hat er ihn aber auch in so glänzender Weise durchgeführt und zur Anerkennung gebracht, daß seitdem die ganze Kulturwelt direkt oder indirekt von diesen Leistungen des Hegelschen Genius gezehrt hat."

über die romanischen und germanischen Völker (1824) erschien, mit seinen Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte begonnen hatte (1822/23), — so erscheint Hegel der staunenden Bewunderung würdiger als Spengler. Spenglers Geschichtsphilosophie — wenn man sie überhaupt so nennen darf — enthält letzten Endes in methodischer Hinsicht keinen Gedanken, der nicht bereits von seiten Hegels wohl erwogen oder doch in Betracht gezogen wäre. Eine Seite der Hegelschen Geschichtsphilosophie, die biologisch-organische, zur ausschließlichen gemacht, Hegel auf diesen Aspekt reduziert und eben diesen Aspekt zur alles erleuchtenden Grundansicht erhoben zu haben, das ist der Gesichtspunkt, aus dem an Hegel gemessen Spenglers „Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte" der historisch-systematischen Betrachtung erscheinen müssen. Um so merkwürdiger ist es, daß Spengler für Hegel nur einige Worte der Nichtachtung hat, daß in einem Buch von 615 Seiten, das die tiefsten Probleme geschichtsphilosophischen Denkens durchleuchten will, Hegels geschichtsphilosophischer Leistung nicht einmal mit wenigen Zeilen gedacht worden ist. Gewiß verdankt man es Lassons neuer Ausgabe, daß Hegels Lehre vom Volksgeist mit einer Ausführlichkeit erscheint, die die zerstückelten und vergleichsweise knappen Notizen der bisherigen Ausgaben dürftig erscheinen läßt. Aber auch ohnedies hätte Hegel Besseres verdient, als von Spengler der „Naivität" und der „Abstrusitäten" geziehen zu werden.[97]

„Alle Geschichtschreibung ist bisher eine durchaus anorganische Kombination objektiver Tatsachen und Beobachtungen gewesen, die sich bestenfalls aus einem Erkenntnisprinzip von sozialer oder politischer, jedenfalls kausaler Formulierung ergab, das man in Wirklichkeit der Naturforschung und zwar der materialistischen abgelauscht hatte."[98] „Die Welt als Geschichte, aus ihrem Gegensatz,

Hartmann übersieht nur gänzlich, welche Bedeutung der dialektische Gedanke für den Entwicklungsbegriff Hegels hat. [97] Spengler a. a. O. S. 30. 152. [98] A. a. O. S. 151f.

der Welt als Natur, begriffen, geschaut, gestaltet — das ist ein neuer Aspekt des Daseins, der bis heute nie (!) angewandt, vielleicht dunkel gefühlt, oft geahnt, nie (!) mit allen seinen Konsequenzen gewagt worden ist."[99] Dieser als Position jener Negation entgegengestellte, immer wieder variierte und gleichsam als Axiom der neuen Geschichtsbetrachtung auftretende Satz[100] ist grundfalsch, denn Hegels Philosophie widerlegt ihn auf Schritt und Tritt.

Die Welt als Natur begreifen, darunter versteht Spengler, die Welt als kausal-gesetzlichen Mechanismus im Objektsinne des Physikers „erkennen". Die Welt als Natur ist Raumgestaltung, ist Gewordenes und Beständig-Mögliches, daher der Zahl unterworfen und dem Experiment. Die Welt als Geschichte begreifen, heißt, sie als Werden „erleben", als zeitlich-einmalige, nicht umkehr- und wiederholbare Richtung, als Schicksal. Die Welt geschichtlich anschauen, heißt, sie organisch-lebendig, die Welt naturgesetzlich erkennen, heißt, sie mechanisch-entseelt betrachten. Doch, wie es kein reines Gewordenes ohne den Einschlag des Werdens gibt, so auch kein reines Werden ohne Beimischung von Gewordenem. „Eine Wirklichkeit ist Natur, insofern sie alles Werden dem Gewordenen, sie ist Geschichte, insofern sie alles Gewordene dem Werden einordnet." Auf dem Gehalt an Gewordenem beruht die Möglichkeit, der Geschichte wissenschaftlich etwas abzugewinnen, beruht die Möglichkeit einer kausal-pragmatisch verfahrenden „Wissenschaft" der Historie. Aber: „Je tiefer jemand Geschichte erlebt, desto seltener wird er streng kausale Eindrücke haben und desto gewisser wird er sie als gänzlich bedeutungslos empfinden." Denn die Geschichte ist diejenige Art der Welterfassung, welche das Gewordene dem Werden einordnet. Welche Art der Geschichtsforschung ist alsdann dem Lebendig-Werdenden angemessen, wenn die naturwissenschaftliche Denkungsart, die Geschichte kausal und gesetzlich zu erkennen, versagt? Hier beruft sich

[99] A. a. O. S. 7. [100] A. a. O. S. 9. 35. 68 f. 79 ff. 83. 137 ff. 143 ff. 145 f. 148. 167. 210 f. 216 f.

Spengler auf Goethe, der mit seiner morphologisch-physiognomischen Betrachtungsweise „die Darstellung einer lebendigen Natur ohne Formeln, ohne Gesetze, fast ohne Spuren von Kausalem" gegeben hat. Denn er betrachtete die Natur als Werden, nicht als Gewordenes, als Geschichte in der Zeit, nicht als Ausdehnung im Raum. Fast ohne Spuren von Kausalem! „Auch Goethes ‚lebendige Natur', ein völlig unmathematisches Weltbild, hatte noch so viel Gehalt an Totem und Starrem, daß er sie wissenschaftlich behandeln konnte." Morphologie ist Gestaltenlehre. „Alle Arten, die Welt zu begreifen, dürfen letzten Endes als Morphologie bezeichnet werden." Es gibt eine Morphologie des Mechanischen und Ausgedehnten, eine Wissenschaft, die sich in Naturgesetzen und Kausalbeziehungen befriedigt. Spengler nennt sie „Systematik". Und es gibt eine Morphologie des Organischen, der Geschichte und des Lebens, der Zeit und dem Schicksal zugeordnet. Spengler nennt sie „Physiognomik". Die Morphologie der Weltgeschichte muß im Sinn und Geiste Goethes Physiognomik sein. Das heißt, sie muß in jeder Weltkultur das Seelentum entdecken, dessen gestaltgewordener Ausdruck sie ist. Nicht naturgesetzliche und kausale, sondern physiognomische und symbolische Beziehungen muß sie ermitteln. Sie fragt nicht nach der Ursache, sondern der symptomatologischen Bedeutung der Kulturereignisse. Denn sie betrachtet die Kultur als einen Organismus, in dessen Gliedern ein und dasselbe Leben pulsiert, ein und dieselbe Seele sich spiegelt. Alle Geschichte ist das Bekenntnis einer Seele. „Alles, was überhaupt geworden ist, alles, was erscheint, ist Symbol, ist Ausdruck einer Seele. Es will mit dem Auge des Menschenkenners betrachtet, es will nicht in Gesetze gebracht, es will in seiner Bedeutung gefühlt werden." Und so kommt Spengler zur Definition dessen, was er noch als den einzig möglichen Sinn einer Geschichtsphilosophie gelten lassen will: „Die sichtbare Außenseite aller Historie hat demnach dieselbe Bedeutung wie die äußere Erscheinung des einzelnen Menschen, Wuchs, Miene, Haltung, Gang,

Sprache, Tätigkeit. Das alles ist für den Menschenkenner da. Der Leib, das Begrenzte, Gewordene, Vergängliche ist Ausdruck der Seele. Aber Menschenkenner sein bedeutet auch jene menschlichen Organismen größten Stils, die ich Kulturen nenne, kennen, ihre Miene, ihre Sprache, ihre Handlungen begreifen, wie man die eines einzelnen Menschen begreift. Geschichte als Philosoph schreiben heißt das tun, was Shakespeare tat, als er seine Tragödien einzelner Menschen schrieb."[101] Es ist die Anwendung der Naturbetrachtung Goethes auf die Geschichte, der Spengler das Wort redet. Genau das, was Goethe unter „lebendiger Natur" verstand, will Spengler als „Weltgeschichte", d. h. „Welt als Geschichte" verstanden wissen. „Und so wie er (Goethe) die Entwicklung der Pflanzenform aus dem Blatt, die Entstehung des Wirbeltiertypus, das Werden der geologischen Schichten verfolgte — *das Schicksal der Natur, nicht ihre Kausalität* — soll hier die Formensprache der menschlichen Historie, ihre periodische Struktur, der Atem der Geschichte aus der Fülle aller sinnfälligen Einzelheiten entwickelt werden." Der Philosophie Goethes fühlt sich Spengler in erster Linie verpflichtet und zitiert gleichsam als deren Grundprinzip Goethes Wort zu Eckermann (13. II. 1829): „*Die Gottheit aber ist wirksam im Lebendigen, aber nicht im Toten; sie ist im Werdenden und sich Verwandelnden, aber nicht im Gewordenen und Erstarrten. Deshalb hat auch die Vernunft in ihrer Tendenz zum Göttlichen es nur mit dem Werdenden, Lebendigen zu tun, der Verstand mit dem Gewordenen, Erstarrten, daß er es nutze.*"[102]

[101] A. a. O. [102] Spengler a. a. O. S. 35. 59. 69. 77. 81. 89. 96. 139. 158 f. 166. 211. 215 f. — Über Goethe vgl. H. St. Chamberlain, Goethe, München 1912, S. 241—367 (der Naturerforscher) und Georg Simmel, Goethe, Leipzig 1913, S. 69 ff. 123. 166 (Organismus); S. 56 ff. (Urphänomen); S. 81 f. 121 ff. (Gestalt und Werden); S. 12 ff. 253 f. (Symbol). Ferner Ernst Cassirer a. a. O. S. 271—417.

Nicht nur, daß *Hegels Philosophie des Geistes* eine einzigartig großartige Durchführung dieses Themas ist — nur zum Unterschied von Goethe nicht auf dem Gebiet der Natur, sondern eben auf dem des Geistes —, bereits 28 Jahre früher hatte Hegel in ganz ähnlicher Weise in seiner Schrift »Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie« (1801) das Thema seines Philosophierens formuliert. Das Bedürfnis der nach Einheit strebenden Philosophie resultiert für Hegel aus der Entzweiung des Verstandes. „Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie und als Bildung des Zeitalters die unfreie, gegebene Seite der Gestalt. In der Bildung hat sich das, was Erscheinung des Absoluten ist, vom Absoluten isoliert und als ein Selbständiges fixiert." Der Verstand, die Reflexionsphilosophie, ergeht sich in der Fixierung von Unterschieden und Gegensätzen. Das in lebendigem Fluß Befindliche läßt er erstarren und auseinandertreten. „Solche festgewordene Gegensätze aufzuheben, ist das einzige Interesse der Vernunft." *Die Philosophie ist der „notwendige Versuch, die Entgegensetzung der festgewordenen Subjektivität und Objektivität aufzuheben und das Gewordensein der intellektuellen und der reellen Welt als ein Werden, ihr Sein (als Produkte) als ein Produzieren zu begreifen. In der unendlichen Tätigkeit des Werdens und Produzierens hat die Vernunft das, was getrennt war, vereinigt, und die absolute Entzweiung zu einer relativen heruntergesetzt, welche durch die ursprüngliche Identität bedingt ist".*[103] Spengler ahnt nichts davon, daß Hegel als Philosoph des Lebendigen Goethe durchaus ebenbürtig ist und daß er Goethes Philosophie der lebendigen Natur eine gleichwertige, wenn nicht überlegene Philosophie des lebendigen, werdenden Geistes zur Seite stellte. Diese tiefe Verwandtschaft der Goetheschen und

[103] Hegel, Sämtliche Werke I, S. 172. 174.

Hegelschen Denkart haben beide Männer wohl erkannt und sind darüber zu Freunden geworden.

In demselben Briefe, in dem Goethe seine Verwunderung über eine Stelle der Hegelschen Logik ausdrückt, nennt er ihn einen „vorzüglichen Denker, der eine Idee penetriert und recht wohl weiß, was sie an und für sich wert ist".[104]

In einem Brief an Hegel weist er auf die Dieselbigkeit ihrer Methode hin, die sie verbindet. „Fahren Sie fort, an meiner Art, die Naturgegenstände zu behandeln, kräftigen Teil zu nehmen, wie Sie bisher getan! Es ist hier die Rede nicht von einer durchzusetzenden Meinung, sondern von einer mitzuteilenden Methode, deren sich ein jeder als eines Werkzeugs nach seiner Art bedienen möge."[105]

Goethe dankt es einem Brief von Hegel, daß er, Hegel, ihn zu größerer Klarheit über sich selbst bringe. „Dieser merkwürdige, geistreiche Mann hat, wie meine Chroagenesie überhaupt, so auch dieses Kapitel derselben dergestalt penetriert, daß meine Arbeit mir nun selbst erst recht durchsichtig geworden."[106]

Vier Wochen später antwortet er Hegel selber: „Daß Sie mein Wollen und Leisten, wie es auch sei, so innig durchdringen und ihm einen vollkommenen, motivierten Beifall geben, ist mir zu großer Ermunterung und Fördernis."[107]

Drei Jahre später schreibt Goethe an Hegel: „Da Ew. Wohlgeboren die Hauptrichtung meiner Denkart billigen, so bestätigt mich dies in derselben nur um desto mehr und ich glaube nach einigen

[104] Vgl. oben S. 69 f. [105] Am 7. X. 1820. Goethe-Briefe a. a. O. VII, S. 257. [106] An C. F. L. Schultz 10. III. 1821. Goethe-Briefe a. a. O. VII, S. 269. [107] Am 13. IV. 1821. Goethe-Briefe a. a. O. VII, S. 270. Vgl. Kuno Fischer a. a. O. I, S. 159: „In dem einzigen uns erhaltenen Briefe Hegels an Goethe vom 24. Februar 1821 hatte er den großen geistigen Natursinn gerühmt, womit Goethe das Wesen der Erscheinung in ihrer einfachsten Form als ‚Urphänomen' zu erfassen wisse in Farben, Wolken, Steinen, Pflanzen und Knochen; er hatte das Urphänomen nach Goethe mit dem Urprinzip oder dem Absoluten nach seiner eigenen Lehre verglichen."

Seiten hin bedeutend gewonnen zu haben, wo nicht fürs Ganze, doch für mich und mein Inneres. Möge alles, was ich noch zu leisten fähig bin, sich immer an dasjenige anschließen, was Sie gegründet haben und auferbauen. Erhalten Sie mir eine so schöne, längst herkömmliche Neigung und bleiben überzeugt, daß ich mich derselben als einer der schönsten Blüten meines immer mehr und mehr sich entwickelnden Seelenfrühlings zu erfreuen durchaus Ursache finde."[108]

Und endlich schrieb Goethe über Hegel: „Hegels Gegenwart ... war mir von großer Bedeutung und Erquickung ... Die Unterhaltung ... mußte den Wunsch erregen, längere Zeit mit ihm zusammen zu bleiben: denn was bei gedruckten Mitteilungen eines solchen Mannes uns unklar und abstrus erscheint, weil wir solches nicht unmittelbar unserem Bedürfnis aneignen können, das wird im lebendigen Gespräch alsobald unser Eigentum, weil wir gewahr werden, daß wir in den Grundgedanken und Gesinnungen mit ihm übereinstimmen, und man also in beiderseitigem Entwickeln und Aufschließen sich gar wohl annähern und vereinigen könnte."[109]

In der Tat, Hegel sah, wie Goethe die Welt der Natur, so die Welt des Geistes und der Geschichte als beständige Metamorphose, als Werden und Leben. Die kausal-mechanische Weltansicht ist Hegel ebenso fremd wie Goethe. Und es gehört zu den Übertreibungen und Nachlässigkeiten Spenglers, die den großzügigen Wurf seines Buches so peinlich entstellen, wenn er als „völlig neue Philosophie", als „Philosophie der Zukunft" fordert: die „Idee einer Morphologie der Weltgeschichte, der Welt als Geschichte, die im Gegensatz zur Morphologie der Natur, bisher (!) dem einzigen (!) Thema der Philosophie, alle Gestalten und Bewegungen der Welt in ihrer tiefsten und letzten Bedeutung noch einmal, aber in einer ganz andern Ordnung, nicht zum Gesamtbilde alles Erkannten, sondern

[108] Am 3. V. 1824. Goethe-Briefe a. a. O. VIII, S. 60. [109] An Knebel 14. XI. 1827. Goethe-Briefe a. a. O. VIII, S. 201.

zu einem Bilde des Lebens, nicht des Gewordenen, sondern des Werdens zusammenfaßt".[110] Was Spengler als völlig neue Philosophie der Zukunft postuliert, das war bereits hundert Jahre früher von Hegels Geschichtsphilosophie, wenn nicht vollkommen erfüllt, so doch in nachdrücklichster Weise begründet worden.[111] Hegels unverhohlene Abneigung gegen die pragmatisch-kausale Geschichtsauffassung; sein dynamisches, nicht statisches, dem lebendigen Werden, nicht dem starren Sein zugekehrtes Weltbild; seine Lehre vom Geist als eines niemals Fertigen und Ruhenden, sondern eines rastlos Werdenden, Tätigen und Strebenden, dem jede Gestaltung zum Material neuer Bildung wird, dem nicht sein gewordenes Produkt, vielmehr sein Sich-Produzieren Geschäft ist; seine Auffassung ausgebildeter und reifer Kulturen als Organismen, die wie alle lebendigen Individuen aufblühen, erstarken, abnehmen und eines „natürlichen Todes" sterben; sein Aufspüren der „inneren leitenden Seele", die alle Kulturschöpfungen als Glieder eines Körpers, als Ausgestaltungen eines Prinzips, als Symbole eines Gehalts, als Erscheinungen eines Urphänomens zu deuten gestattet; ja, ein so selbstverständlich und beiläufig auftretender Satz wie dieser: „Die Weltgeschichte ist also überhaupt die Auslegung des Geistes in der Zeit, wie sich im Raume die Idee als Natur auslegt,"[112] — alle diese bereits eingehend erläuterten Momente lassen erkennen, daß Hegel schon längst in voller Deutlichkeit das gesehen hatte, was Spengler nach Goethe als erster wieder zu sehen und sagen zu müssen glaubte. Spenglers Programm einer allumfassenden Phänomenologie und Physiognomik der Kulturen, seine Forderung, die unter der lauten Oberfläche der Vielgestaltig- und Geschäftigkeit der Geschichte still verborgenen „morphologischen Verwandtschaften"[113] zu erforschen, hätte Hegel nicht nur gebilligt, er hat sie selber erhoben und, so gut er bei dem damaligen Quellenmaterial vermochte, auch durchgeführt.[114] Daß nach einem Jahrhundert historischer Forschung Spengler diese Aufgabe mit verstärkter Energie — nicht von vorne — in Angriff genommen, sie in noch umfassenderem Sinne als Hegel aufgerollt und sie in einem glänzend geschriebenen, wenn auch in Einzelheiten sicherlich vielfach verfehlten Werke eindrucksvoll hingestellt hat, vermag Hegels Verdienst nicht in den Schatten zu stellen, so wenig Spenglers Verdienst durch den Hinweis auf Hegel bestritten werden kann.

Über dieser Einstimmigkeit zwischen Hegel und Spengler darf aber die tiefliegende Differenz nicht unausgesprochen bleiben, die gleichzeitig beide in unversöhnlicher Schärfe einander gegenübertreten läßt. Was bei Hegel als ein freilich wesentlicher und sehr ernsthafter, aber doch nur als einer unter mehreren Zügen seiner Geschichtsphilosophie erscheint, wird von Spengler mit radikaler Ausschließlichkeit zu dem schlechthin entscheidenden Grundprinzip gemacht. Diese Frage betrifft den Zusammenhang der weltgeschichtlichen Kulturen untereinander. Aus der Auffassung der Kulturen als Organismen, also aus der biologischen Betrachtungsweise, folgert Spengler ihre Zusammenhangslosigkeit insofern, als sie nicht, wie Hegel dies tut, einer Entwicklungsreihe eingeordnet werden dürften. Es ist die pluralistische Denkart Spenglers im Gegensatz zur monistischen Hegels. Dieser Gegensatz wurzelt in der verschiedenen Fassung des Geistbegriffs. Gegen den Einheitsgedanken ist es gerichtet, wenn Spengler sagt: „Man sehe in den Worten Jugend, Aufstieg, Blüte-

[110] Spengler a. a. O. S. 6f. [111] Herder hatte hier schon mächtig vorgearbeitet. Vgl. E. Kühnemann, Herder a. a. O. S. 223ff. 351f. 366. 376. [112] L, I, 134 = B, 117. Sperrung vom Verf. Spengler nimmt die Zuordnung der Zeit zur Geschichte und des Raumes zur Natur als sein besonderes Verdienst in Anspruch. A. a. O. S. 172ff. 178f.

[113] Spengler a. a. O. S. 8. [114] Vgl. Hegels wichtigen Satz L M, I, 156 = B, 114: „Es gibt also freilich in allen welthistorischen Völkern Dichtkunst, bildende Kunst, Wissenschaft, auch Philosophie aber nicht nur ist Ton, Stil und Richtung überhaupt, sondern noch vielmehr der Gehalt verschieden, und dieser Gehalt betrifft den höchsten Unterschied, den der Vernünftigkeit." Sperrung vom Verf.

zeit, Verfall, die bis jetzt regelmäßig und heute mehr denn je der Ausdruck subjektiver Wertschätzungen und allerpersönlichster Interessen sozialer, moralischer, ästhetischer Art waren, endlich objektive Bezeichnungen organischer Zustände; man stelle die antike Kultur als in sich abgeschlossenes Phänomen, als Körper und Ausdruck der antiken Seele, neben die ägyptische, indische, babylonische, chinesische, abendländische und suche das Typische in den wechselnden Geschicken dieser großen Individuen, das Notwendige in der unbändigen Fülle des Zufälligen und man wird endlich das Bild der Weltgeschichte sich entfalten sehen, das uns, den Menschen des Abendlandes, und uns allein natürlich ist."[115] Die Weltgeschichte ist für Spengler das Nebeneinander und Außereinander von Kulturtypen, die es auf ihre Struktur zu erforschen gilt. Einen Plan, eine Einheit, einen Zusammenhang der Entwicklung, ein Aus- und Nacheinander in der Weltgeschichte zu sehen, wie Hegel, erscheint absurd. „Die ‚Menschheit' hat kein Ziel, keine Idee, keinen Plan, so wenig die Gattung der Schmetterlinge oder der Orchideen ein Ziel hat."[116] Nur *einen* Zusammenhang läßt Spengler gelten, da das Denken eine einheitstiftende Funktion ist und sich als solche selbst da geltend macht, wo man sie am entschiedensten verbannt zu haben glaubt. Es ist Spenglers undeutlicher und nur ganz gelegentlich auftretender Begriff des „Urseelentums". „Eine Kultur wird in dem Augenblick geboren, wo eine große Seele aus dem urseelenhaften Zustande ewig-kindlichen Menschentums erwacht, sich ablöst, eine Gestalt aus dem Gestaltlosen, ein Begrenztes und Vergängliches aus dem Grenzenlosen und Verharrenden. Sie erblüht auf dem Boden einer genau abgrenzbaren Landschaft, an die sie pflanzenhaft gebunden bleibt. Eine Kultur stirbt, wenn diese Seele die volle Summe ihrer Möglichkeiten in der Gestalt von Völkern, Sprachen, Glaubenslehren, Künsten, Staaten, Wissenschaften verwirklicht hat und damit wieder

[115] Spengler a. a. O. S. 28 f. 36. [116] A. a. O. S. 28.

ins Urseelentum zurückkehrt."[117] Damit widerlegt Spengler sich selbst. Denn mit dieser vorausgesetzten Identität des Urseelentums ist auch ein Zusammenhang, eine Verwandtschaft, eine Befruchtungs- und Beeinflussungsmöglichkeit ihrer Erscheinungen, der einzelnen Kulturseelen untereinander postuliert und damit die Aufgabe aller Geschichtsphilosophie in ihr unverlierbares Recht wieder eingesetzt. Spengler redet vom grenzenlosen und verharrenden „Urseelentum" zum Unterschied von den sich aus ihm ablösenden begrenzten und vergänglichen „Kulturseelen". Hegel spricht von dem unendlichen, ewigen, all-einen „Weltgeist" zum Unterschied von den endlichen und vergänglichen „Volksgeistern". Aber die „Seele" Spenglers ist nicht der „Geist" Hegels. Spengler stellt die Welt als Geschichte der Welt als Natur gegenüber und umgekehrt. Wohlverstanden, die gewordene, tote Natur der werdenden, lebendigen Geschichte, *aber die letztere immer im Sinne der werdenden Natur gefaßt!* Aus diesem Gesichtspunkt baut er sein Weltbild auf. Er hat den *Geist* und damit auch die Geschichte der werdenden *Natur* schranken- und bedingungslos unterworfen. Er hat die werdende *Natur* zur Ausschließlichkeit gemacht und einen werdenden *Geist* neben ihr geleugnet. Werdende (organische) und gewordene (mechanische) Natur sind für Spengler die Urgegensätze, während der Geist für ihn günstigsten Falls auf derselben Ebene liegt wie die organische Natur. „Man hat sonst den Menschen den Organismen der Erdoberfläche zugerechnet und mit Grund. Sein Körperbau, seine natürlichen Funktionen, seine ganze sinnliche Erscheinung, alles gehört einer umfassenderen Einheit an. Nur hier macht man eine Ausnahme, trotz der tiefgefühlten Verwandtschaft des Pflanzenschicksals mit dem Menschenschicksal — einem ewigen Thema aller Lyrik — trotz der Ähnlichkeit aller menschlichen Geschichte mit der jeder andern Gruppe höherer Lebewesen — einem

[117] A. a. O. S. 153. Statt „Urseelentum" oder „Urseele" sagt Spengler auch das „Ewig-Seelische". A. a. O. S. 252 f.

Thema unzähliger Märchen, Sagen und Fabeln."[118] „Kulturen sind Pflanzen."[119] Mit diesen drei Worten ist alles gesagt. Mit ihnen steht und fällt die Konstruktion Spenglers. Spengler hätte ebensogut und mit demselben Rechte sagen können: Geist ist Pflanze. Für Hegel ist Geist nicht Pflanze, wie sein Entwicklungsbegriff beweist. In seiner Dialektik des individuellen Geistes, des Volksgeistes, des Weltgeistes hat Hegel nicht eine dualistische Gegensätzlichkeit, wohl aber eine prinzipielle Höhergeartetheit des lebendigen Geistes gegenüber der lebendigen Natur zum stärksten Ausdruck gebracht. In der Dialektik hat er den Weg, das Mittel, die Methode gefunden, in aller eigenartigen Vielgestaltigkeit der Volksgeister dennoch den einen Geist und in ihm den Zusammenhang der Weltgeschichte zu sehen, die für ihn durchaus nicht „monoton" und „linienförmig" ist.[120] Daß Hegels Einheitsbild trotz aller dialektischen Bewegtheit von ernsthaften Schwierigkeiten gedrückt ist und daß er diese Schwierigkeiten selber empfunden hat, werden wir sehen, wenn wir mit ihm die orientalische Welt betreten. Aber sein organischer Geistbegriff, den er, im Gegensatz zu Spengler, von seinem organischen Naturbegriff sorgfältig abgegrenzt und unterschieden hat, gab ihm das Recht, in der Weltgeschichte mehr zu sehen als ein Neben- und Außereinander völlig beziehungsloser und restlos biologisch determinierter Kulturen. Hegels Dialektik und damit sein Geistbegriff ist aber, wie wir sahen, zu tiefst der symbolische Ausdruck eines alogischen Lebensgefühls, das wir als ethisches und religiöses bezeichnet und näher bestimmt haben.[121] Darin fühlte er sich nicht mehr als gleichgültiges Glied im Kreislauf der organischen Natur, sondern diesem Kreislauf entnommen und überlegen als Glied einer höheren Weltwirklichkeit. Spengler dagegen fühlt das Menschenschicksal als Pflanzenschicksal. Spengler fühlt naturalistisch, um nicht zu sagen materialistisch, während

[118] A. a. O. S. 35f. [119] A. a. O. S. 199. Sperrung vom Verf. [120] Spengler a. a. O. S. 29. [121] Vgl. oben S. 69. 88f.

Hegels Denken in religiösen Tiefen verwurzelt ist. Der Gegensatz von Hegel und Spengler läuft daher im allerletzten Grunde auf den Antagonismus zweier Urgefühle hinaus, die jenseits aller rationalen Verständigungsmöglichkeiten belegen sind. Nur insofern kann man vor dem Forum des Denkens noch urteilen, daß Hegel „mehr Recht" hat als Spengler, als nämlich Hegel der umfassendere Denker ist, indem er Spenglers methodische Grundsätze seinem System ein- und seinem abschließenden Gedanken unterzuordnen vermag.

4. Der Begriff der Freiheit

Die Weltgeschichte ist der Fortschritt des Geistes im Bewußtsein der Freiheit. Und die Freiheit ist die Substanz des Geistes. Es war daher bei der Erörterung des Hegelschen Geist- und Entwicklungsbegriffs nicht zu vermeiden, auch den der Freiheit gleich mitzuberücksichtigen. Mit der genaueren Analyse des Freiheitsbegriffs wenden wir uns insonderheit dem dritten, ethischen Momente zu, das Hegel mit dem logisch-dialektischen und biologisch-organischen zu einer untrennbaren Einheit verknüpft hat.[122]

Um die sittliche Genesis des Freiheitsbegriffes aufzuhellen, bietet Hegels Auseinandersetzung mit der Naturrechtstheorie des Aufklärungszeitalters den willkommenen Einsatzpunkt.[123] Nach dieser Theorie ist der Mensch „von Natur frei", d. h. der ursprüngliche, historische „Naturzustand" der Menschheit wird so vorgestellt, daß in ihm der Mensch seine „natürlichen Rechte" besessen und seine „natürliche Freiheit" unbeschränkt ausgeübt und genossen habe. Der spätere Kulturzustand der Gesellschaft und des Staates, worein

[122] Vgl. oben S. 61f. [123] Hegel denkt an die Locke-Rousseausche Theorie des idealen Naturzustandes, die über Grotius, Althusius, Cicero auf die Stoa zurückgeht. Von dem stoischen Begriff des Naturrechts als eines idealen Rechts ist der Naturbegriff Hobbes streng zu unterscheiden, für den der Naturzustand der Krieg aller gegen alle ist. Paul Barth, Die Stoa ²1908, S. 190ff. 283ff.

der Mensch notwendig trete, habe sein Recht und seine Freiheit zu seinem Nachteil beschränkt. Eine dieser verwandte ist die Theorie Schellings und Schlegels, wonach der Geschichte des Menschengeschlechts ein „Urvolk" vorausgehe, das im Besitze der vollkommensten, unmittelbar von Gott geoffenbarter Wahrheiten und Erkenntnisse gewesen sei. Der Zustand der frühesten geschichtlichen Völker beruhe auf der Entartung und Verschlechterung, einem Zurücksinken aus jenem Zustand hoher Kultur, von der sich alsdann nur noch entstellte Reste in den Mythologien und Sagen der ältesten Völker erhalten haben. Diese als historisches Faktum vorgebrachte Hypothese setzt nach Hegel voraus, was erst geschichtlich zu begründen und zu bewähren wäre. Insbesondere sagt er von der Naturrechtstheorie: „Jene Annahme ist eines von solchen nebulosen Gebilden, wie die Theorie sie hervorbringt, eine aus ihr fließende notwendige Vorstellung, welcher sie dann auch eine Existenz unterschiebt, ohne sich jedoch hierüber auf geschichtliche Art zu rechtfertigen." Der Satz: „Der Mensch ist von Natur frei" ist richtig und falsch, je nachdem, was man unter Natur versteht. Versteht man unter „Natur" das, was der Mensch an sich, seiner Anlage und seinen Möglichkeiten nach ist, so ist jener Satz richtig. Dann ist der Mensch seiner Bestimmung nach frei, aber in seiner unmittelbaren natürlichen Existenz ist er unfrei. „Nach unserm Begriffe von Geist ist dieser erste Zustand des Geistes ein Zustand der Unfreiheit, worin der Geist als solcher nicht wirklich ist." Versteht man aber wie die Naturrechtstheorie umgekehrt unter „Natur" die historische Urexistenz der Menschheit, so ist der Satz falsch. „Es würde . . ., wenn man Ernst mit dieser Annahme machen wollte, schwer sein, solchen Zustand nachzuweisen, daß er in gegenwärtiger Zeit existiere oder in der Vergangenheit irgendwo existiert habe." Dagegen kann man Zustände der Wildheit nachweisen, die sich mit Leidenschaften der Roheit und Gewalttaten der Willkür verknüpft zeigen. „Daher ist der Naturzustand vielmehr der Zustand des Unrechts, der Gewalt,

des ungebändigten Naturtriebs, unmenschlicher Taten und Empfindungen." Die Freiheit ist als Möglichkeit Anfang, als Wirklichkeit Resultat. „Die Freiheit ist nicht als ein Unmittelbares und Natürliches, sondern muß vielmehr erworben, erst gewonnen werden und dies durch eine unendliche Vermittelung der Zucht des Wissens und Wollens." Von Anbeginn gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen, nicht erst mit der Ausbildung des Staates sind „beschränkende Einrichtungen" vorhanden. Aber sie beschränken nicht die Freiheit, die noch gar nicht da ist, sondern die zerstörenden Mächte der Willkür. Jene Beschränkungen sind die beginnende Vermittelung der Zucht und schlechthin die Bedingung, aus welcher erst das Bewußtsein und das Wollen der Freiheit hervorgehen. Es ist der „ewige Mißverstand", daß der Trieb, die Begierde, die Leidenschaft, die Willkür und das Belieben des partikulären Individuums für die Freiheit und die Beschränkung jener für eine Beschränkung der Freiheit genommen werden. Der sinnliche Trieb und die sittliche Freiheit stehen zueinander im Verhältnis dialektischer Spannung, indem die Freiheit aus der Negation des Triebes resultiert. „Nach ihrem Begriffe gehört ihr das Recht und die Sittlichkeit an, und diese sind an und für sich allgemeine Wesenheiten, Gegenstände und Zwecke, welche nur von der Tätigkeit des von der Sinnlichkeit sich unterscheidenden und ihr gegenüber sich entwickelnden Denkens gefunden und wieder dem zunächst sinnlichen Willen, und zwar gegen ihn selbst eingebildet und einverleibt werden müssen." Exeundum est e statu naturae! Dieses Wort Spinozas wendet Hegel auf den unfreien Zustand „menschlicher Dumpfheit" an.[124] Die Dialektik des Frei-

[124] L M, I, 94ff. 138ff. = B, 79ff. 99ff.; L, I, 96. 142. Sperrung vom Verf. Vgl. Rechtsphilosophie a. a. O. § 11, S. 45: „Der nur erst an sich freie Wille ist der unmittelbare oder natürliche Wille, — es sind die Triebe, Begierden, Neigungen, durch die sich der Wille von Natur bestimmt findet;" § 18, S. 52: „Als Geist ist der Mensch ein freies Wesen, das die Stellung hat, sich nicht durch Naturimpulse bestimmen zu lassen. Der Mensch, als im unmittelbaren und ungebilde-

heitsbegriffs ist also dieselbe wie die Dialektik des Geistbegriffs. Nur zeigt jene diese noch schärfer und ausschließlicher von der sittlichen Seite her.

So kommt Hegel zunächst zur negativen Definition des Freiheitsbegriffs: „Das Belieben des Einzelnen ist eben nicht Freiheit. Die Freiheit, welche beschränkt wird, ist die Willkür, die sich auf das Besondere der Bedürfnisse bezieht." Seine positive und inhaltliche Erfüllung hat Hegel schon angedeutet. Zum Begriff der Freiheit gehören Recht und Sittlichkeit. Und diese sind „allgemeine Wesenheiten". Freiheit ist also nur da, wo das Individuum seiner willkürlichen Vereinzelung entnommen und einem allgemeinen Zusammenhange eingegliedert ist. Und nur die Anerkennung einer allgemeinen Bestimmung macht aus dem naturhaften Trieb- und Instinktwesen den freien und sittlichen Menschen. „Vielmehr sind Recht, Sittlichkeit . . ., und nur sie, die positive Wirklichkeit und Befriedigung der Freiheit."[125] Die Freiheit, so können wir im Sinne Hegels sagen, ist der Wille, der seine Willkür überwindend sich selbst allgemein wird. „Die Hauptsache ist, daß die Freiheit, wie sie durch den Begriff bestimmt wird, nicht den subjektiven Willen und die Willkür zum Prinzip hat, sondern die Einsicht des allgemeinen Willens."[126] Das Individuum muß wissen, daß es in der „Einheit mit dem Substanziellen" seine Freiheit, Selbständigkeit und Wesenhaftigkeit hat.[127]

ten Zustande, ist daher in einer Lage, in der er nicht sein soll und von der er sich befreien muß"; § 187, S. 247f.: Die Befreiung des Subjekts von der bloßen Subjektivität des Benehmens, der Unmittelbarkeit der Begierde, der subjektiven Eitelkeit der Empfindung und der Willkür des Beliebens ist „harte Arbeit". In dieser Arbeit besteht das Wesen der „Bildung". [125] L, I, 90 = B, 77. Vgl. Rechtsphilosophie a. a. O. § 15, S. 49: „Die gewöhnlichste Vorstellung, die man bei der Freiheit hat, ist die der Willkür . . . Wenn man sagen hört, die Freiheit überhaupt sei dies, daß man tun könne, was man wolle, so kann solche Vorstellung nur für gänzlichen Mangel an Bildung des Gedankens genommen werden, in welcher sich von dem, was der an und für sich freie Wille, Recht, Sittlichkeit usf. ist, noch keine Ahnung findet." [126] L, I, 124 = B, 88. [127] L, I, 124.

Damit entsteht das Problem, wie sich der besondere zum allgemeinen Willen, die „subjektive Freiheit" mit dem Überwiegen der Besonderheit über die Allgemeinheit[128] zur „substantiellen Freiheit" mit dem Überwiegen der Allgemeinheit über die Besonderheit verhält und umgekehrt. An der Auflösung dieses Problems arbeitet die Weltgeschichte. „Es handelt sich in der Weltgeschichte um nichts als um das Verhältnis hervorzubringen, worin diese beiden Seiten in absoluter Einigkeit, wahrhafter Versöhnung sind, einer Versöhnung, in der das freie Subjekt nicht untergeht in der objektiven Weise des Geistes, sondern zu seinem selbständigen Rechte kommt, wo aber ebensosehr der absolute Geist, die objektiv gediegene Einheit ihr absolutes Recht erlangt hat."[129] Die orientalische, griechische, römische und christlich-germanische Welt sind verschiedene Gestaltungen jenes problematischen Verhältnisses in der Wirklichkeit, aber Gestaltungen, die ihre Beziehung gewinnen durch den sinnvollen Plan des Weltgeistes, die „wahrhafte Versöhnung" hervorzubringen: „Die Weltgeschichte ist die Zucht von der Unbändigkeit des natürlichen Willens zum Allgemeinen und zur subjektiven Freiheit."[130]

Daß die Freiheit einmal als die Substanz des Geistes überhaupt, ein andermal als die Substanz des Willens bezeichnet wird,[131] läßt erkennen, daß Hegel in seinem Geistbegriff Denken und Wollen zusammenfaßt. „Was aber den Zusammenhang des Willens mit dem Denken betrifft, so ist darüber folgendes zu bemerken. Der Geist ist das Denken überhaupt, nur der Mensch unterscheidet sich vom Tier durch das Denken. Aber man muß sich nicht vorstellen, daß der Mensch einerseits denkend, andererseits wollend sei, und daß er in der einen Tasche das Denken, in der anderen das Wollen

[128] „Subjektive Freiheit" ist also nicht gleichbedeutend mit „Willkür", da jene bereits das Moment der Allgemeinheit enthält, während diese schlechthin singulär ist. [129] L, I, 234. [130] L, I, 233 = B, 154. [131] Rechtsphilosophie a. a. O. § 4, S. 33: „Das Freie ist der Wille. Wille ohne Freiheit ist ein leeres Wort, so wie die Freiheit nur als Wille, als Subjekt wirklich ist."

habe, denn dies wäre eine leere Vorstellung. Der Unterschied zwischen Denken und Willen ist nur der zwischen dem theoretischen und praktischen Verhalten, aber es sind nicht etwa zwei Vermögen, sondern der Wille ist eine besondere Weise des Denkens: Das Denken als sich übersetzend ins Dasein, als Trieb sich Dasein zu geben." „Das Theoretische ist wesentlich im Praktischen enthalten: es geht gegen die Vorstellung, daß beide getrennt sind, denn man kann keinen Willen haben ohne Intelligenz. Im Gegenteil, der Wille hält das Theoretische in sich: der Wille bestimmt sich; diese Bestimmung ist zunächst ein Inneres: was ich will, stelle ich mir vor, ist Gegenstand für mich . . . Ebensowenig kann man sich aber ohne Willen theoretisch verhalten, oder denken, denn indem wir denken, sind wir eben tätig. Der Inhalt des Gedachten erhält wohl die Form des Seienden, aber dies Seiende ist ein Vermitteltes, durch unsere Tätigkeit Gesetztes. Diese Unterschiede sind also untrennbar: sie sind Eines und Dasselbe, und in jeder Tätigkeit, sowohl des Denkens als Wollens, finden sich beide Momente."[132] Es hat also keinen Sinn, an Hegel von Kant her mit der Frage nach dem Primat des Denkens oder Wollens heranzutreten. Und man darf seinen Panlogismus jedenfalls nicht so verstehen, als ob der Wille in seinem Weltbild vernachlässigt wäre. Zwischen Kant und Hegel steht die Identitätsphilosophie Schellings. Und wie Hegels „Idee" die Einheit des Ideellen und Reellen ist, so ist sie auch die Einheit von Vernunft und Wille. Die Verhältnisbestimmung, die er von Denken und Wollen gibt, ist nur die Bewährung der Ur-Voraussetzung seiner Philosophie.

Das vernünftige Denken und das freie Wollen erheben den Einfall und die Willkür in die Sphäre der Allgemeinheit. Diese Allgemeinheit ist aber bei Hegel nie abstrakte Allgemeinheit, d. h. eine solche, die bestimmten Unterschieden entgegengesetzt wäre, sondern stets konkrete Allgemeinheit, d. h. eine Allgemeinheit, die

[132] A. a. O. § 4, S. 33ff.; § 5, S. 36.

in der Fülle der Besonderheiten als die eine Seele lebendig ist. Mit andern Worten: sie ist Organismus. Nur als Glied eines Organismus kann der Mensch frei sein. Ist er nicht lebendiges Glied eines Organismus, so befindet sich sein Geist in der „unorganischen Existenz" wilder oder weicher Stumpfheit.[133]

Der Organismus, um den es sich handelt und durch den der Mensch seine Freiheit gewinnt, ist der Staat.

5. Der Begriff des Staates

Vom Staate sagt Hegel, daß er „die Grundlage und der Mittelpunkt" aller konkreten Seiten des Volkslebens ist wie der Kunst, des Rechts, der Sitten, der Religion, der Wissenschaft, die in ihrer Gesamtheit die eine Individualität des Volksgeistes bilden.[134] Was das Volk zum Staate macht, ist die politische Verfassung, die die Beziehungen zwischen Volk und Regierung, zwischen den einzelnen und dem allgemeinen Willen regelt. „Die Staatsverfassung ist es erst, wodurch das Abstraktum des Staats zu Leben und Wirklichkeit kommt; aber damit tritt auch der Unterschied von Befehlenden und Gehorchenden, Regierenden und Regierten ein."[135] Der Staat ist nicht eine politische Institution, die sich gegen die übrigen Äußerungen des Volksgeistes gleichgültig verhielte. Die Staatsverfassung steht vielmehr selber in engstem Zusammenhang mit jenen andern geistigen Mächten und bildet mit diesen eine „individuelle Totalität".[136] Der Staat ist für Hegel Kulturstaat. Er ist die durch den Geist des Volkes bedingte Form, in der der Volksgeist „objektive Existenz" gewinnt.[137] „Das geistige Individuum, das Volk, insofern es in sich gegliedert, ein organisches Ganze ist, nennen wir Staat. Diese Benennung ist dadurch der Zweideutigkeit ausgesetzt, daß man mit Staat und Staatsrecht im Unterschiede von

Was ist der Staat?

[133] L M, I, 143 = B, 102. [134] L, I, 104 = B, 89. [135] L M, I, 118 = B, 83. [136] L M, I, 121 = B, 85f. [137] L, I, 104 = B, 89.

Religion, Wissenschaft und Kunst gewöhnlich nur die politische Seite bezeichnet. Hier aber ist Staat in einem umfassenderen Sinne genommen, sowie wir auch den Ausdruck Reich gebrauchen, wo wir die Erscheinung des Geistigen meinen."[138]

In der Religion hat nun Hegel das Grundgepräge der besonderen Sphären des Volksgeistes gesehen. In der Religion spricht ein Volk sein Wesen am innerlichsten und einfachsten aus. Ist die Staatsverfassung selber eine Äußerung des Volksgeistes, so müssen auch zwischen Religion und Staat bestimmte Beziehungen obwalten, in denen der Religion als der unmittelbarsten Äußerung des Volksgeistes das Prius zukommt. Daher sagt Hegel, daß der Staat auf Religion beruht und in dieser seine Wurzeln hat. „Wie daher die Religion beschaffen ist, so der Staat und seine Verfassung; er ist wirklich aus der Religion hervorgegangen, und zwar so, daß der athenische, der römische Staat nur in dem spezifischen Heidentum dieser Völker möglich war, wie eben ein katholischer Staat einen andern Geist und andere Verfassung hat als ein protestantischer." Es ist darum eine Torheit, Staatsverfassungen unabhängig und losgerissen „von der Innerlichkeit, von dem letzten Heiligtum des Gewissens, dem stillen Orte, wo die Religion ihren Sitz hat", erfinden und ausführen zu wollen. Dagegen lehnt Hegel vollkommen jene Auffassung ab, die in der Religion nur die Sicherung und Sanktionierung des Staates erblickt. „Daß der Staat auf Religion beruhe, hören wir in unsern Zeiten oft wiederholen, und es wird meist nichts weiter damit gemeint, als daß die Individuen, als gottesfürchtige, um so geneigter und bereitwilliger seien, ihre Pflicht zu tun, weil Gehorsam gegen Fürst und Gesetz sich so leicht anknüpfen läßt an die Gottesfurcht." Danach wäre also der Staat vorhanden, und die Religion käme von außen hinzu, „um das Gebäude des Staates und das Betragen der Individuen, ihr Verhältnis zu ihm von innen heraus zu regulieren". Nun ist hieran zwar soviel

[138] L, I, 93.

richtig, als die Menschen, wie zur Wissenschaft und Kunst, so auch zur Religion erzogen werden müssen. „Aber man muß sich dies Verhältnis nicht in der Weise vorstellen, als ob die Religion erst hinzukommen solle, sondern der Sinn ist, wie gesagt, der, daß der Staat bereits aus einer bestimmten Religion hervorgegangen ist, daß er mit der Religion dasselbe gemeinschaftliche Prinzip hat und daß er das politische, künstlerische und wissenschaftliche Leben darum hat, weil er die Religion hat." Der Mensch wird also auch hinsichtlich der Religion zu dem erzogen, was ist, und nicht zu dem, was nicht ist. Versteht man die Erziehung zur Religion aber in dem Sinn, daß die Religion „in Eimern und Scheffeln" in den Staat hineinzutragen sei, um sie den Gemütern einzuprägen, ja, erhebt sich ein förmliches Angst- und Notgeschrei, ein Treiben und Drängen danach, die Religion einzupflanzen, so ist die Gefahr vorhanden, daß die Religion bereits aus dem Staate verschwunden sei oder vollends zu verschwinden im Begriffe stehe. Hegel bemerkt hierzu, das wäre schlimmer, als jener Angstruf meint. „Denn dieser glaubt noch an seinem Einpflanzen und Inkulkieren ein Mittel gegen das Übel zu haben; aber ein so zu Machendes ist die Religion überhaupt nicht, ihr sich Machen steckt viel tiefer."[139] Hegel sagt nicht, warum das Schwinden der Religion aus dem Staate ein schlimmes Übel ist, dem man durch Einpflanzen und Inkulkieren nicht beikommen kann. Wer aber seine Lehre vom Volksgeist verstanden hat, der kann mit ziemlicher Gewißheit diese offene Frage dahin beantworten, daß das Schwinden der Religion aus dem Staat das untrügliche Symptom für das Absterben der innersten Seele des Volkes und damit auch das Anzeichen für den unaufhaltsamen Untergang des Staates ist.

Wie er den Volksgeist als ein organisches Ganze verstanden hat, so hat Hegel den Organismusgedanken auch auf den Staat

[139] L M, I, 103 = B, 92 f.; L, I, 107 ff. = B, 91 f.

angewandt. Es gehört zur „Idee des Staates", daß er „in der Teilung konkret sei, ein Geistiges, Lebendiges, in sich Unterschiedenes, dessen Unterschiede sich als organische Glieder setzen".[140] Die Definition des Organismus lautet: „Zu einem organischen Leben gehört die Einheit des Organismus, die eine Seele; dazu aber, daß er ein organisches Leben sei, gehört auch das Ausgebreitetsein in die Unterschiede, daß sich die Besonderheit unterschiedener Teile, oder richtiger Glieder entfalte, die sich in ihrer Partikularität zu ganzen Systemen ausbilden, so aber, daß ihre Tätigkeit die Einheit rekonstruiere."[141] Der Staat ist ein Organismus, als er unbeschadet seiner Einheit sich in mehrere „Beschäftigungen" besondert, die seine „organischen Glieder" ausmachen. „Das Leben eines Volkes ist ein großes Werk, das sich in verschiedene Geschäfte und Systeme teilt. In jedem vernünftigen Staate muß der Unterschied von Beschäftigungen hervortreten; Stände, aber noch mehr Individuen müssen sich herausgestalten."[142] Recht und Freiheit des Individuums sind integrierende Bestandteile dieses organischen Staatsbegriffs. „Der Staat resultiert aus dem System der besonderen Beschäftigungen, die sich als große Massen versammeln, aber so, daß die Individuen darin ihre subjektive Freiheit behalten." Der „wahre Staat" muß getragen und zusammengehalten sein von der „subjektiven Freiheit, Moralität, inneren Sittlichkeit der Individuen". Er muß zu Staatsbürgern „moralische Subjekte" haben.[143] In diesem Sinne sagt Hegel, der „eigentümliche Boden des Staates" sei „das Prinzip der Freiheit".[144] Nur in einem organischen Staatswesen ist also wahre Freiheit des Individuums als selbstgewollter, freier Gehorsam möglich und nur, wo die Freiheit des Individuums Raum gewinnt, kann sich der Staat als Organismus entfalten. Staat und Freiheit beruhen auf der organischen Identität des Einen und Vielen, des Allgemeinen und des Besonderen. Diese

[140] L, II, 367. [141] L, II, 368 = B, 201/02. [142] L, I, 117. 122f.; L, II, 370. [143] L, II, 370f. [144] L, II, 369 = B, 202. 222f.

Identität zu schaffen, ist das Geschäft des Weltgeistes, zu dem jedes welthistorische Volk mitzuwirken berufen ist. Im Begriffe des Staats ist daher auch der Gegensatz zwischen Volk und Regierung, zwischen dem subjektiven und objektiven Willen aufgehoben. „Es liegt etwas Boshaftes in der Entgegensetzung von Volk und Regierung, ein Kunstgriff des bösen Willens, als ob das Volk, getrennt von der Regierung, das Ganze wäre." Die organische Einheit des allgemeinen und besondern Willens ist Grundlage, Sein und Substanz des Staates.[145]

Wenn Hegel sagte, daß das Individuum in der Einheit mit dem Substantiellen seine Freiheit, Selbständigkeit und Wesenhaftigkeit hat,[146] so denkt er dabei in erster Linie an den Staat. „Er ist die Wirklichkeit, in der das Individuum seine Freiheit hat und genießt, aber indem es das Wissen, Glauben und Wollen des Allgemeinen ist." Der Staat ist das wirklich vorhandene sittliche Leben. „Denn er ist die Einheit des allgemeinen, wesentlichen Wollens und des subjektiven, und das ist die Sittlichkeit. Das Individuum, das in dieser Einheit lebt, hat ein sittliches Leben, hat einen Wert, der allein in dieser Substantialität besteht." Im Staat und durch den Staat wird das unfreie Triebwesen überhaupt erst zum freien und sittlichen Menschen. Ja, es gibt schlechterdings keinen Wert, der dem Menschen nicht durch den Staat, die organisierte Gesellschaft vermittelt ist. Es ist eine der wichtigsten Stellen in Hegels Geschichtsphilosophie, in der seine universalistische Denkart der uneingeschränkten Wertschätzung des im Gegensatz zu allen naturrechtlich-individualistischen Konstruktionen (mit ihrer Atomisierung und Mechanisierung des einzelnen) gesehenen Staates Ausdruck verleiht: „Im Staat allein hat der Mensch vernünftige Existenz. Alle Erziehung geht dahin, daß das Individuum nicht ein Subjektives bleibe, sondern sich im Staate objektiv werde. Wohl

[145] L, I, 122 = B, 88. [146] Vgl. oben S. 108.

kann ein Individuum den Staat zu seinem Mittel machen, um dies und jenes zu erreichen. Das Wahrhafte aber ist, daß jeder die Sache selbst wolle und das Unwesentliche abgestreift habe. Alles, was der Mensch ist, verdankt er dem Staat; er hat nur darin sein Wesen. Allen Wert, den der Mensch hat, alle geistige Wirklichkeit, hat er allein durch den Staat. Denn seine geistige Wirklichkeit ist, daß ihm als Wissenden sein Wesen, das Vernünftige gegenständlich sei, daß es objektives, unmittelbares Dasein für ihn habe; so nur ist er Bewußtsein, so nur ist er in der Sitte, dem rechtlichen und sittlichen Staatsleben. Denn das Wahre ist die Einheit des Allgemeinen und subjektiven Willens; und das Allgemeine ist im Staate in den Gesetzen, in allgemeinen und vernünftigen Bestimmungen." Es ist ebenso verkehrt zu sagen, daß der Staat um der Bürger willen da sei, wie, daß die Bürger um des Staates willen da sind. Im ersten Falle meint man wohl, daß der Staat nur den Wert einer „gemeinsamen Beschränkung" habe, um dem einzelnen einen Platz zu lassen, worin er sich frei ergehen könne. Gerade das Gegenteil ist der Fall. Erst durch die Hingabe an den allgemeinen Staatswillen gewinnt die Freiheit positive Wirklichkeit. „Nur der Wille, der dem Gesetze gehorcht, ist frei: denn er gehorcht sich selbst und ist bei sich selbst und also frei." Was der Staat beschränkt, ist nicht die Freiheit, sondern ihr Widerspiel: die Willkür. Im zweiten Fall betrachtet man die einzelnen als „Werkzeuge" für den Staatszweck. „Indes ist dies Verhältnis von Zweck und Mittel überhaupt hier nicht passend. Denn der Staat ist nicht das Abstrakte, das den Bürgern gegenübersteht; sondern sie sind Momente wie im organischen Leben, wo kein Glied Zweck, keines Mittel ist." Der einzige Zweck des Staates ist, daß das „Substanzielle" im wirklichen Tun der Menschen und in ihrer Gesinnung gelte, vorhanden sei und sich selbst erhalte. Der Staat ist wie jeder Organismus Selbstzweck. Und da er ein vernünftiger Organismus ist, der den absoluten Endzweck der Freiheit in der Erscheinung realisiert, so ist der Staat „die göttliche Idee, wie sie auf Erden vorhanden ist".[147] Ist aber die Weltgeschichte die Entwicklung des Geistes im Bewußtsein der Freiheit, so kann in der Weltgeschichte nur von solchen Völkern die Rede sein, welche einen Staat bilden. „In denselben fällt daher überhaupt wesentlich die Veränderung der Geschichte." Weltgeschichte ist Staatengeschichte.[148]

Hegel war auf den Einwand gefaßt, daß der empirische Staat oft genug seinem Staatsidealismus widerspreche. Er hat diesen Einwand zum voraus widerlegt, und zwar ganz im Einklang mit der programmatischen Gesamthaltung seiner Philosophie, daß es ein Zeichen beginnender Bildung sei, durch Tadeln und Räsonnieren sich aufzuspreizen und gewaltig groß zu tun, vollendeter Bildung aber, auch im Schlechten und Mangelhaften den affirmativen, positiv-wertvollen Gehalt zu erkennen.[149] Und so sagt er denn auch

[147] L, I, 89ff. 94 = B, 77f. — Vgl. zum Ganzen Rechtsphilosophie a. a. O. § 258, S. 306: „Diese substantielle Einheit ist absoluter unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt, so wie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staats zu sein"; § 268, S. 323f.: „Durch die Gewalt, meint die Vorstellung oft, hänge der Staat zusammen, aber das Haltende ist allein das Grundgefühl der Ordnung, das alle haben"; § 270, S. 327: „Der Staat ist göttlicher Wille, als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist"; § 272, S. 346: „Man muß daher den Staat wie ein Irdisch-Göttliches verehren"; § 272, S. 345: Die Staats-Organisation ist ein „Abbild der ewigen Vernunft"; § 260, S. 315f.: „In den Staaten des klassischen Altertums findet sich allerdings schon die Allgemeinheit vor, aber die Partikularität war noch nicht losgebunden und freigelassen, und zur Allgemeinheit zurückgeführt. Das Wesen des neuen Staates ist, daß das Allgemeine verbunden sei mit der vollen Freiheit der Besonderheit ... Das Allgemeine muß also betätigt sein, aber die Subjektivität auf der anderen Seite ganz und lebendig entwickelt werden. Nur dadurch, daß beide Momente in ihrer Stärke bestehen, ist der Staat als ein gegliederter und wahrhaft organisierter anzusehen"; § 260, S. 315: „Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheuere Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjektivität sich zum selbständigen Extreme der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen, und zugleich es in die substantielle Einheit zurückzuführen und so in ihm selbst diese zu erhalten." [148] L, I, 92. 123 = B, 77. 87. [149] L, I, 54 = B, 74; Rechtsphilosophie a. a. O. § 268, S. 323.

vom Staat: „Jeder Staat, man mag ihn auch nach den Grundsätzen, die man hat, für schlecht erklären, man mag diese oder jene Mangelhaftigkeit daran erkennen, hat immer, wenn er namentlich zu den ausgebildeten unserer Zeit gehört, die wesentlichen Momente seiner Existenz in sich. Weil es aber leichter ist, Mängel aufzufinden, als das Affirmative zu begreifen, verfällt man leicht in den Fehler, über einzelne Seiten den inwendigen Organismus des Staates selbst zu vergessen. Der Staat ist kein Kunstwerk, er steht in der Welt, somit in der Sphäre der Willkür, des Zufalls und des Irrtums, übles Benehmen kann ihn nach vielen Seiten defigurieren. Aber der häßlichste Mensch, der Verbrecher, ein Kranker und Krüppel ist immer noch ein lebender Mensch: das Affirmative, das Leben, besteht trotz des Mangels, und um dieses Affirmative ist es hier zu tun.“ [150]

[150] Rechtsphilosophie a. a. O. § 258, S. 313. — Mit vollem Recht hat Heinrich Scholz, Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie für das philosophische Denken der Gegenwart 1921, S. 16ff., darauf hingewiesen, daß Hegels Freiheitsbegriff mit dem Selbstbewußtsein oder der „Helligkeit des Geistes“ sich deckt, daher die intellektuelle Reife bedeutet, die die „Dumpfheit“ als einen Zustand intellektueller Unvollkommenheit als Widerspiel hat. Vgl. auch meine Ausführungen oben S. 54f. 56f. Ich vermag aber Scholz nicht zuzustimmen, wenn er verallgemeinernd sagt, daß Freiheit für Hegel „ein grundlegend und überwiegend intellektueller und erst nachträglich auch ein sittlich bedeutsamer Tatbestand“ ist. Die Belege, die ich in den Abschnitten über den Begriff der Freiheit und den des Staates angeführt habe, reden eine andere Sprache. Was Scholz sagt, ist ein wichtiges und vielleicht zu wenig beachtetes Moment im Hegelschen Freiheitsbegriff. Es fragt sich nur, ob dieses Moment in der Geschichtsphilosophie Hegels die Führung hat. Und diese Frage ist entschieden zu verneinen. Nichts ist so häufig und eindrucksvoll von Hegel festgestellt, als, daß die Willkür der sich vom Ganzen isolierenden Partikularitäten das Widerspiel der Freiheit ist, die ihrem wahren Wesen nach gehorsame Unterordnung unter die substantiellen Mächte des in einem Volkswesen lebendigen Geistes und dienende Eingliederung in den alle tragenden und erhaltenden Organismus der Gesellschaft bedeutet. Freiheit ist demnach für Hegel in allererster Linie ein sittlich bedeutsamer Tatbestand. Auch unterschätzt Scholz den in Hegels Freiheitsbegriff lebendigen Autonomiegedanken Kants. Gewiß ist dieser Gedanke für Hegels Freiheitsbegriff nicht weiter charakteristisch. Aber er ist die conditio sine qua non. Nur wenn die geistige und sittliche Autonomie zur Autarkie, d. h. zur Verabsolutierung des Einzelnen führt, muß Hegels universalistische Denkweise, der das Ganze über dem Einzelnen steht, sie ablehnen. Hegels Freiheitsbegriff enthält also drei Momente, durch die er sich konstituiert: 1. Die Helligkeit des Geistes im Sinne intellektueller Reife. Gegensatz: Dumpfheit. 2. Die Autonomie. Gegensatz: Knechtung. 3. Die gewollte Eingliederung in den übergreifenden Zusammenhang eines organischen Ganzen. Gegensatz: Willkür. 1 und 3 sind die für Hegel spezifisch charakteristischen Momente. Das letztere übernimmt im weiteren Fortgang die Führung. Vgl. den Zweiten Teil dieses Buches. Es erscheint nicht überflüssig, noch einmal zu betonen, daß für Hegel die Freiheit keine fertige, sondern immer nur eine werdende ist.

IV. Die Lehre von der Rangordnung der Individuen

1. Das erhaltende Individuum

Wenn die Idee der absolute Endzweck ist, der sich in der Weltgeschichte verwirklicht, und der im Staate organisierte Volksgeist die besondere Gestalt, in der die Idee in räumliche und zeitliche Erscheinung tritt, so ist die letzte Frage die, welche Rolle die Individuen im weltgeschichtlichen Prozesse spielen und welcher Wert ihnen im Zusammenhang des Ganzen eigentlich zukommt. Der absolute Endzweck verlangt, daß alle partikulären Zwecke sich ihm unterordnen. Wie für den Geist jede erreichte Bildung zum Material wird, an dem seine Arbeit ihn zu neuer Bildung erhebt, so könnte man im Sinne Hegels auch von einer Stufenleiter der Zwecke sprechen, die jeder für sich betrachtet Selbstzweck sind, aber vom jeweils höheren Zweck aus als Material, d. h. als Mittel zum Zweck betrachtet werden dürfen. So verstanden hat Hegel die Individuen überhaupt unter der „Kategorie der Mittel“ betrachtet.[1] Hier tritt

[1] L M, I, 84 = B, 70.

in der Geschichtsphilosophie Hegels wiederum eine gewisse Doppeldeutigkeit zutage. Er hat die organische und teleologische Betrachtungsweise nebeneinander angewandt. Für die organische Betrachtungsweise Hegels ist der Staat Selbstzweck. Das Verhältnis des Einzelnen zum Ganzen will er nicht mit den Kategorien Zweck und Mittel bestimmen. Kein Glied ist Zweck, keines ist Mittel. Jedes ist ein Moment im organischen Leben. Dasselbe gilt alsdann auch von der Idee, dem göttlichen Urbild des irdischen Staates. Denn die Idee ist die sich in ihren unterschiedlichen Bestimmungen organisch entfaltende Weltvernunft. Kein Glied in diesem Organismus dürfte Zweck und keines Mittel sein! Die Prinzipien der Volksgeister sind Momente in der Totalität der Idee. Und gleichzeitig betrachtet Hegel die Individuen — auch der Volksgeist ist ja nur ein Individuum im Gange der Weltgeschichte — unter dem Gesichtspunkt der Mittel, durch die sich der absolute Endzweck stufenweise realisiert. Ein Ausgleich ist nur so möglich — dies ist wohl die eigentliche Meinung Hegels —, daß jedes Individuum Zweck und Mittel, Organismus und Werkzeug in Einem ist. Der Geist ist organische Entfaltung und dialektische Bewegung. Als dialektischer geht der Geist aus der Asche seiner früheren Gestalten geläutert und verklärt hervor. Jede Gestalt kann daher als Mittel betrachtet werden, das der Geist zum Zweck seiner Erhöhung verbraucht. Die Zweckbetrachtung konnte Hegel mühelos mit dem dialektischen Gesichtspunkt in Einklang bringen.

Die Frage nach der Bedeutung und dem Wert des Individuums führt uns zu dem induktiven Ausgangspunkt der geschichtsphilosophischen Fragestellung zurück. Es war die nächste Ansicht der Geschichte, die uns den handelnden Menschen mit seinen Bedürfnissen, Neigungen, Interessen, Trieben, Leidenschaften, Vorstellungen und Zwecken zeigte. Keine innere Möglichkeit, kein „Prinzip" kommt zu wirklicher Existenz ohne den Willen des tätigen Menschen. Nichts, was in der Geschichte geschieht, geschieht, ohne daß sich die

Individuen in ihren Interessen, in ihrer Tätigkeit und Arbeit befriedigen. Für keine Sache sind sie tätig, wenn sie nicht mit ihrem Vorteil oder mit Zutrauen, Einsicht und Überzeugung dabei sein können. Kein Staat ist wohlbestellt und kraftvoll in sich selbst, der nicht mit seinem allgemeinen Zweck das „Privatinteresse" der Bürger vereinigt. Das Wesen alles organischen Gemeinschaftslebens besteht darin, daß der Besonderheit ihr wirkliches Recht ungeschmälert zuteil wird. Dies ist das „unendliche Recht des Subjekts" in der Geschichte, das subjektive Moment der Freiheit, das für diese ebenso konstitutiv ist wie das objektive der übergreifenden Allgemeinheit.[2] Die Idee, der absolute Endzweck der Geschichte, und ihre Modalität, das Prinzip eines weltgeschichtlichen Volkes, sind „zunächst ein Inneres, Untätiges, ein nicht Wirkliches, Gedachtes, Vorgestelltes".[3] Sie ruht in dem „inneren Schachte des Geistes". Sie bliebe für sich ein „Totes", ein „Abstraktes", ein „Schlummerndes", ein „ewig Unbewegtes", würde sie nicht durch die Tätigkeit der Individualität zum wirklichen Dasein gebracht.[4] Das Allgemeine tritt nur durch das Besondere, das Unendliche nur durch das Endliche in die Wirklichkeit.[5] Die Leidenschaften und das Vernünftige, das unendliche Recht des Individuums und die Idee sind die Ingredienzien der Weltordnung. „Beide bilden den Einschlag und den Faden des Teppichs der Weltgeschichte. Die Idee als solche ist die Wirklichkeit; die Leidenschaften sind der Arm, womit sie sich erstreckt." Die sie „bindende Mitte", worin die beiden Extreme der allgemeinen Idee und der besonderen Einzelheit konkurrieren, ist die sittliche Freiheit, der Staat.[6] Nur, was völlig ideenlos ist, die bloße Begierde, die Wildheit und Roheit des Wollens, der Standpunkt der Willkür, „fällt außerhalb des Theaters und der Sphäre der Weltgeschichte".[7] Aber, indem die Individuen ihr wirkliches endliches Wollen vollführen und sich den Genuß

[2] L M, I, 56f. 59f. 64 = B, 55. 57f. 60. [3] L, I, 68. [4] L, I, 68f.; L, I, 71 = B, 63. [5] L, I, 62. 71. [6] L, I, 61f. = B, 59. [7] L, I, 72. 73 = B, 65.

ihrer Besonderheit zu verschaffen streben, sind sie sogleich als Glieder eines umfassenderen Ganzen für allgemeine Zwecke tätig. Dieses Ganze, in das das Individuum sich eingeordnet findet, ist der Volksgeist, der jenem seine Schranken zieht und seine Möglichkeiten begrenzt. In der „Atmosphäre" des Volksgeistes wird das Individuum erzogen. „Doch aber ist es nicht bloß Erziehung und Folge von Erziehung; sondern dies Bewußtsein wird aus dem Individuum selbst entwickelt, nicht ihm angelehrt: Das Individuum ist in dieser Substanz . . . Kein Individuum kann über diese Substanz hinaus; es kann sich wohl von andern einzelnen Individuen unterscheiden, aber nicht von dem Volksgeist. Es kann geistreicher sein als viele andere, nicht aber kann es den Volksgeist übertreffen."[8] „Jedes Individuum ist der Sohn seines Volkes auf einer bestimmten Stufe der Entwickelung dieses Volkes. Niemand kann den Geist seines Volkes überspringen, so wenig er die Erde überspringen kann. Die Erde ist das Zentrum der Schwere; wenn ein Körper vorgestellt wird als sein Zentrum verlassend, so ist er vorgestellt als in der Luft zerstäubend. So verhält es sich mit dem Individuum. Aber daß es seiner Substanz gemäß ist, dies ist es durch sich selbst; es muß den Willen, den dies Volk fordert, in sich zum Bewußtsein, zum Aussprechen bringen. Das Individuum erfindet seinen Inhalt nicht, sondern es ist nur dies, daß es den substantiellen Inhalt in sich betätigt."[9] Sich dem substantiellen Willen seines Volkes gemäß zu machen, darin liegt recht eigentlich die sittliche Aufgabe des Individuums. „Die Verallgemeinerung des einzelnen ist es, worin die Erziehung des Subjekts liegt zu dem, was sittlich ist, und eben dadurch kommt die Sittlichkeit zum Gelten. Dies Allgemeine in den Besonderheiten ist das besondere Gute überhaupt; das, was als Sittliches vorhanden ist."[10] Es ist die schroffste Absage an den ethischen Formalismus und atomisierenden Individualismus Kants, wenn Hegel fortfährt: „Denn so etwas Leeres, wie das Gute um

[8] L, I, 37. [9] L, I, 73f.; LM, I, 102 = B, 93. [10] L, I, 72.

des Guten willen, hat überhaupt in der lebendigen Wirklichkeit nicht Platz. Wenn man handeln will, muß man nicht nur das Gute wollen, sondern man muß wissen, ob dieses oder jenes das Gute ist. Welcher Inhalt aber gut oder nicht gut, recht oder unrecht sei, dies ist für die gewöhnlichen Fälle des Privatlebens in den Gesetzen und Sitten eines Staates gegeben." Die Moralität der Individuen besteht in der Erfüllung ihrer staatsbürgerlichen Pflichten. Hierin liegt die Richtschnur für ihr sittliches Handeln.[11] „Den Boden der Pflicht bildet das bürgerliche Leben: die Individuen haben ihren angewiesenen Beruf, und also auch ihre angewiesene Pflicht; und ihre Moralität besteht darin, sich dieser gemäß zu betragen."[12] Worin der Wert des Individuums besteht, faßt ein Abschnitt der neuen Ausgabe lichtvoll zusammen: „Der Wert der Individuen also beruht darauf, daß sie gemäß seien dem Geiste des Volks, daß sie Repräsentanten desselben seien und sich einem Stande der Geschäfte des Ganzen zugeteilt haben. Und es gehört zur Freiheit im Staate, daß dies von der Willkür des Individuums abhängt und daß nicht kastenweise Verteilung bestimmt, welchem Geschäfte es sich widmen will. Die Moralität des Individuums besteht dann darin, daß es die Pflichten seines Standes erfüllt; und dies ist etwas leicht zu Wissendes: welches die Pflichten seien, ist durch den Stand bestimmt. das Substanzielle solchen Verhältnisses, das Vernünftige ist bekannt; es ist in dem ausgesprochen, was eben die Pflicht genannt wird. Das, was Pflicht sei, zu untersuchen, ist unnütze Grübelei; in dem Hange, das Moralische als etwas Schweres anzusehen, ist eher die Sucht zu erkennen, sich von seinen Pflichten loszumachen."[13]

Die sittliche Aufgabe, die das Individuum dem Ganzen der Gesellschaft gegenüber hat, ist also eine vorwiegend *erhaltende*. „Im Ganzen der Geschichte ist das eine wesentliche Moment die Erhaltung eines Volkes, Staates, und die Erhaltung der geordneten Sphären seines Lebens. Und das ist die Tätigkeit der Individuen,

[11] L, I, 44. 72f. = B, 19. 65; LM, I, 101 = B, 93. [12] L, I, 73. [13] L, I, 72.

daß sie an dem gemeinsamen Werke teilnehmen und es in seinen besonderen Arten hervorzubringen helfen; das ist die Erhaltung des sittlichen Lebens."[14]

Der Zeitpunkt solcher Vereinigung des staatlichen und des privaten Interesses bildet in der Geschichte eines Volkes die Periode seiner Blüte, seiner Tugend, seiner Kraft und seines Glücks.[15]

2. Die weltgeschichtliche Persönlichkeit

Von dem erhaltenden Individuum unterscheidet sich die weltgeschichtliche Persönlichkeit als ein Individuum höherer Ordnung. Von ihr gilt zunächst genau das gleiche wie von dem erhaltenden Individuum, nämlich das Bestreben, den eigenen Interessen, Bedürfnissen, Zwecken und Leidenschaften genugzutun. Jedoch erscheinen die Leidenschaften des welthistorischen Individuums in bedeutenderem Maßstabe. Was versteht Hegel unter Leidenschaft? Leidenschaft ist nicht ganz das passende Wort für das, was er ausdrücken will. „Ich verstehe hier nämlich überhaupt die Tätigkeit des Menschen aus partikulären Interessen, aus speziellen Zwecken, oder, wenn man will, selbstsüchtigen Absichten, und zwar so, daß sie in diese Zwecke die ganze Energie ihres Wollens und Charakters legen, ihnen anderes, das auch Zweck sein kann, oder vielmehr alles andere aufopfern. Dieser partikuläre Inhalt ist so eins mit dem Willen des Menschen, daß er die ganze Bestimmtheit desselben ausmacht und untrennbar von ihm ist; er ist dadurch das, was er ist." Leidenschaft ist die Konzentration aller Bedürfnisse und Kräfte der Individualität auf einen Zweck mit Hintansetzung aller übrigen Interessen und Zwecke. Nur darf diese Bestimmtheit des Wollens nicht bloß einen „privaten Inhalt" haben, sondern sie muß das „Treibende und Wirkende allgemeiner Taten" sein. Hegel bemerkt hierzu, daß „nichts Großes in der Welt ohne Leidenschaft vollbracht worden ist".[16]

[14] L, I, 74. [15] LM, I, 64 = B, 60. [16] L, I, 62f. = B, 58ff.

Welches ist aber das Allgemeine, auf das die Leidenschaft des großen Individuums gerichtet ist? Es ist nicht das Allgemeine, mit dem es unter normalen Verhältnissen die staatsbürgerliche Aufgabe des erhaltenden Individuums zu tun hat. Dieses Allgemeine ist das ruhige Bestehen eines Volkes oder Staates. Es ist ein Allgemeines anderer und höherer Art, das mit der welthistorischen Person selber dann hervortritt, wenn der Bestand eines Volksgeistes sich erschöpft hat und durch das Weiterschreiten der Idee zertrümmert wird. Die weltgeschichtlichen Persönlichkeiten sind nicht einzelne Anomalien innerhalb des bestehenden Staatswesens, sie stellen vielmehr als Bahnbrecher einer neuen, kommenden Ordnung der Dinge das Ganze der bisherigen Weltgestaltung in Frage. „Hier ist es gerade, wo die großen Kollisionen zwischen den bestehenden, anerkannten Pflichten, Gesetzen und Rechten und zwischen Möglichkeiten entstehen, welche diesem System entgegengesetzt sind, es verletzen, ja seine Grundlage und Wirklichkeit zerstören und zugleich einen Inhalt haben, der auch gut, im großen vorteilhaft, wesentlich und notwendig scheinen kann." Die großen Heroen der Geschichte „nehmen ihre Zwecke und ihren Beruf nicht aus dem ruhigen, eingeordneten System, dem geheiligten Lauf der Dinge. Ihre Berechtigung liegt nicht in dem vorhandenen Zustande, sondern es ist eine andere Quelle, aus der sie schöpfen". Diese Quelle ist der verborgene Geist einer neuen Weltgestaltung, der an die Gegenwart pocht und aus verborgenen Tiefen emporddrängt.[17] Was die weltgeschichtlich bedeutsame Person von dem Enthusiasten unterscheidet, ist die „klare Besonnenheit", die man den Enthusiasten gewöhnlich nicht zuschreibt.[18] Was sie vom Abenteurer trennt, ist der Umstand, daß sie nicht irgendwelche vom Bestehenden abweichende Meinungen, ja selbst wohlgemeinte Ideale verfolgt, sondern die Notwendigkeiten, die an der Zeit sind. Scheinbar bringen die welthistorischen Menschen die neuen Weltverhältnisse aus sich selbst hervor. Und jedenfalls sind

[17] L, I, 74f. = B, 65ff. [18] L, I, 80.

ihre Hervorbringungen ihr Interesse und ihr Werk, mit dem sie nicht andere, sondern sich selbst befriedigen wollen.[19] Aber darin sind sie zugleich die Exponenten des Weltgeistes. Ist die Sache an und für sich notwendig und der Geist in sich fertig, so werden die großen Individuen durch die Zeit selbst erzeugt.[20] Der Held und die Sache kommen zur Deckung.[21] „Jene großen Männer scheinen zwar nur ihrer Leidenschaft, ihrer Willkür zu folgen; aber, was sie wollen, ist das Allgemeine, dies ist ihr Pathos. Die Leidenschaft ist eben die Energie ihres Ich gewesen; ohne diese hätten sie gar nichts hervorbringen können. Der Zweck der Leidenschaft und der Idee ist auf diese Weise ein und derselbe; die Leidenschaft ist absolute Einheit des Charakters und des Allgemeinen. Es ist gleichsam etwas Tierisches, wie der Geist in seiner subjektiven Besonderheit hier mit der Idee identisch ist."[22] Die prägnanteste Definition, die Hegel gibt, lautet: „Dies sind die großen Menschen in der Geschichte, deren eigene partikuläre Zwecke das Substanzielle enthalten, welches der Wille des Weltgeistes ist."[23] Cäsar bekämpfte seine Gegner, die auf der Seite ihrer persönlichen Zwecke zugleich die formelle Staatsverfassung und damit die Macht des rechtlichen Scheins für sich hatten, aus dem ebenso persönlichen Interesse, seine Stellung, Ehre und Sicherheit zu erhalten. Was ihn zur weltgeschichtlichen Persönlichkeit macht, ist der Umstand, daß sein Streben nach der Alleinherrschaft nicht nur das Streben nach partikulärem Gewinn, sondern die Vollbringung dessen ist, „was an und für sich an der Zeit war".[24] Die neue Ausgabe ergänzt hierzu: „Cäsar hatte die richtigste Vorstellung von dem, was die römische Republik hieß, daß nämlich die seinsollenden Gesetze von der auctoritas und dignitas erdrückt waren, und daß es sich gehörte, dieser als der partikulären Willkür ein Ende zu machen. Dies hat er vollführen können, weil es richtig war. Hätte er sich an den Cicero gehalten, so wäre er

[19] L, I, 75ff. = B, 67. [20] L, IV, 877. [21] L, I, 80. [22] L, I, 79. [23] L M, I, 68 = B, 66. [24] L M, I, 67f. = B, 66.

nichts geworden. Cäsar wußte, daß die Republik die Lüge war, daß Cicero Leeres rede und daß eine andere Gestalt an die Stelle dieser hohlen gesetzt werden müsse, daß die Gestalt, die er hervorbrachte, die notwendige sei."[25]

Was die Heroen der Geschichte von den Zeitgenossen unterscheidet, ist der Grad des Bewußtseins, mit dem sie sich über die Notwendigkeiten und Forderungen des Zeitalters klar geworden sind. Was die andern nur dunkel ahnen, undeutlich sehen, instinkthaft wollen, das steht dem welthistorischen Individuum als unverrückbares Ziel klar und deutlich vor Augen. Es ist der Zentralwille, der die andern Willen mit sich reißt, das Panier, um das sich trotz aller Widerstände doch endlich alle scharen, sie mögen wollen oder nicht. Die Individualitäten, geschichtsphilosophisch betrachtet, setzen das in Wirklichkeit, was der Volks- und Weltgeist will. „Die Individuen verschwinden vor dem allgemeinen Substanziellen, und dieses bildet sich seine Individuen selbst, die es zu seinem Zwecke nötig hat. Aber die Individuen hindern nicht, daß geschieht, was geschehen muß." Wie sich die weltgeschichtlichen Individuen zu Organen des substantiellen Weltgeistes herausgebildet haben, so sind die ihnen untergeordneten Individuen die Organe des in jenen lebendigen Willens. „Zunächst befriedigen diese (welthistorischen) Individuen sich; sie handeln gar nicht, um andere zu befriedigen. Wenn sie das wollten, dann hätten sie viel zu tun; denn die andern wissen nicht, was die Zeit will, nicht was sie selbst wollen. Aber jenen welthistorischen Individuen zu widerstreben, ist ein ohnmächtiges Unterfangen. Sie sind unwiderstehlich getrieben, ihr Werk zu vollbringen. Das ist dann das Richtige, und die andern, wenn sie auch nicht meinten, daß dies das sei, was sie wollten, hangen dem an, lassen es sich gefallen; es ist eine Gewalt in ihnen über sich selbst, wenn sie ihnen auch als eine äußerliche und fremde erscheint und wider das Bewußtsein ihres gemeinten Wollens geht. Denn der weitergeschrittene Geist ist

[25] L, I, 83.

die innerliche Seele aller Individuen, aber die bewußtlose Innerlichkeit, die ihnen die großen Männer zum Bewußtsein bringen. Es ist doch das, was sie selbst wahrhaft wollen, und deshalb übt es eine Gewalt, der sie sich übergeben auch mit Widerspruch ihres bewußten Wollens; deshalb folgen sie diesen Seelenführern, denn sie fühlen die unwiderstehliche Gewalt ihres eigenen inneren Geistes, der ihnen entgegentritt."[26]

Die geschichtlich großen Individuen sind die „Einsichtigen". Was sie sagen und tun, ist das Beste, was gesagt und getan werden konnte. Aber ihr Wissen hat eine Grenze. Sie haben nicht das dem Geschichtsphilosophen eigentümliche Bewußtsein, daß die von ihnen hervorgebrachten Gestaltungen „nur Momente in der allgemeinen Idee" sind. Sie sind „praktisch". Sie wissen und wollen ihr Werk lediglich, weil es die Wahrheit ihrer Zeit und ihrer Welt ist.[27] Darüber hinaus reicht ihr Wissen nicht. Sie wissen nicht, was der Geschichtsphilosoph weiß, daß sie die „Geschäftsführer" eines Zwecks sind, der eine Stufe im Fortschritt des allgemeinen Geistes bildet.[28] Vom Standpunkt der übrigen Individuen aus vollbringen sie ihr Werk mit klarem Bewußtsein über dessen Notwendigkeit; vom Standpunkt des Weltgeistes aus ist ihre Arbeit ein instinkthaftes Handeln, das sich über den reinen letzten Zweck der Geschichte nicht bewußt wird.

Damit rundet sich der Kreis des geschichtsphilosophischen Denkens. „Diese unermeßliche Masse von Wollen, Interessen und Tätigkeiten sind die Werkzeuge und Mittel des Weltgeistes, seinen Zweck zu vollbringen, — ihn zum Bewußtsein zu erheben und zu verwirklichen; und dieser ist nur, sich zu finden, zu sich selbst zu kommen und sich als Wirklichkeit anzuschauen. Daß aber jene Lebendigkeiten der Individuen und der Völker, indem sie das Ihrige suchen und befriedigen, zugleich die Mittel und die Werkzeuge eines Höhern, Weitern

[26] L, I, 37; L M, I, 68; L, I, 76ff. 82 = B, 67. [27] L, I, 76 = B, 67.
[28] L M, I, 78 = B, 67.

sind, von dem sie nichts wissen, das sie bewußtlos vollbringen, dies ist es, was zur Frage gemacht werden könnte, auch gemacht worden, und was ebenso vielfältig geleugnet worden, als Träumerei, als Philosophie, verschrien und verachtet worden ist." Daß in der Weltgeschichte durch die Handlungen der Menschen noch etwas Weiteres herauskommt, als sie unmittelbar wissen und wollen, bezwecken und erreichen, und daß es die allgemeine, dem Gang der Dinge immanente Weltvernunft ist, die sich der besonderen Zwecke und Individualitäten als untergeordneter Mittel bedient, um den Endzweck, auf den es schließlich ankommt, zu verwirklichen, — das ist jener vorauszusetzende Glaube an die Vernunft, der geschichtsphilosophisch nur insofern begründet ist, als er sich an der Geschichte bewähren und aus ihr auch als Erkenntnis erheben läßt.[29] In der Besonderheit und Endlichkeit ihrer Interessen kämpfen die Individuen sich aneinander ab und richten sich gegenseitig zugrunde. Aus diesem Kampf und Untergang des Besonderen resultiert das Allgemeine. „Dieses wird nicht gestört. Nicht die allgemeine Idee ist es, welche sich in Gegensatz und Kampf, welche sich in Gefahr begibt; sie hält sich unangegriffen und unbeschädigt im Hintergrund und schickt das Besondere der Leidenschaft in den Kampf, sich abzureiben. Man kann es die *List der Vernunft* nennen, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt, wobei das, durch was sie sich in Existenz setzt, einbüßt und Schaden leidet. Denn es ist die Erscheinung, von der ein Teil nichtig, ein Teil affirmativ ist. Das Partikuläre ist meistens zu gering gegen das Allgemeine; die Individuen werden aufgeopfert und preisgegeben. Die Idee bezahlt den Tribut des Daseins und der Vergänglichkeit nicht aus sich, sondern durch die Leidenschaften der Individuen."[30] Man darf nicht vergessen, daß Hegel sich hier einer bewußt mythologischen Ausdrucksweise bedient. Daß sich die Vernunft listig im Hintergrunde hält und unberührt bleibt von dem Kampf, den sie anstiftet und der sich vor ihr ab-

[29] L M, I, 65ff. = B, 61. 63. [30] L, I, 83f. = B, 70.

spielt, ist bildlich gemeint und würde, wörtlich verstanden, allem Bisherigen widersprechen, wonach sich das Allgemeine nur durch das Besondere, das Unendliche nur durch das Endliche, das Vernünftige nur durch die Leidenschaften verwirklicht. Die Idee ist Prozeß, ewige, schöpferische Lebendigkeit, nicht untätiger Zuschauer! Was Hegel also meint und sagen will, ist dies, daß sich die Idee niemals im Partikulären erschöpft, daß jede Einzelheit nur der Durchgangspunkt einer höheren Allgemeinheit, daß alles Endliche nur ein vergängliches Moment im dialektischen Prozeß des Unendlich-Endlichen ist.

Damit ist aber auch gesagt, daß das Individuum bei aller Partikularität an dem absoluten Vernunftzweck teilhat. Es kann daher nicht ausschließlich unter der Kategorie des Mittels und des Werkzeugs betrachtet werden. Es ist auch Selbstzweck. Und die Sphäre, in der das Subjekt der Kategorie des Mittels entnommen zu sein verlangt, ist die allerpersönlichste Wertsphäre der Religiosität und Sittlichkeit, die als das Ewige und Göttliche in ihm der äußeren Notwendigkeit und Zufälligkeit überhoben ist. Hier gewinnt das Subjekt absolute Berechtigung. „Die Religiosität, die Sittlichkeit eines beschränkten Lebens — eines Hirten, eines Bauern, — in ihrer konzentrierten Innigkeit und ihrer Beschränktheit auf wenige und ganz einfache Verhältnisse des Lebens hat unendlichen Wert und denselben Wert als die Religiosität und Sittlichkeit einer ausgebildeten Erkenntnis und eines an Umfang der Beziehungen und Handlungen reichen Daseins. Dieser innere Mittelpunkt, diese einfache Region des Rechts der subjektiven Freiheit, der Herd des Wollens, Entschließens und Tuns, der abstrakte Inhalt des Gewissens, das, worin Schuld und Wert des Individuums, sein ewiges Gericht, eingeschlossen ist, bleibt unangetastet und ist dem lauten Lärm der Weltgeschichte und nicht nur den äußerlichen und zeitlichen Veränderungen, sondern auch denjenigen, welche die absolute Notwendigkeit des Freiheitsbegriffs selbst mit sich bringt, entnommen."

Im allgemeinen aber ist festzuhalten, daß, was auch immer in der Welt von Edlem und Herrlichem vorhanden ist, dieses ein Höheres über sich hat. Das Recht des Weltgeistes schreitet über alle besonderen Berechtigungen hinweg.[31]

3. Glück und Moral in der Geschichte

Zu den besonderen Berechtigungen gehört auch das, was man gemeinhin Glück nennt. Wer ist glücklich? „Glücklich nennt man den, der sich harmonisch mit sich findet." Zum Glück gehört der „ruhige Genuß".[32] Die weltgeschichtlichen Individuen haben wohl in der Verfolgung und Erreichung ihrer Zwecke Befriedigung gefunden, aber „glücklich" im landläufigen Sinne des Wortes wollten und konnten sie nicht sein. „Mit einem so großen Zwecke haben sie sich die Kühnheit vorgesetzt, es gegen alle Meinungen der Menschen aufzunehmen. So ist es nicht das Glück, was sie wählen, sondern Mühe, Kampf, Arbeit um ihren Zweck. Sie sind, wenn sie ihr Ziel erreicht hatten, nicht zum ruhigen Genuß übergegangen, nicht glücklich geworden. Was sie sind, ist eben ihre Tat gewesen; diese ihre Leidenschaft hat den Umfang ihrer Natur, ihres Charakters ausgemacht. Ist der Zweck erreicht, so gleichen sie leeren Hülsen, die abfallen. Es ist ihnen vielleicht sauer geworden, das Ihre auszuführen; und in dem Augenblicke, wo es geworden ist, sind sie früh gestorben, wie Alexander oder wie Cäsar ermordet, wie Napoleon deportiert worden." Hegel fährt fort: „Diesen schauderhaften Trost, daß die geschichtlichen Menschen nicht das gewesen sind, was man glücklich nennt, und dessen das Privatleben, das unter sehr verschiedenen, äußerlichen Umständen stattfinden kann, nur fähig ist, — diesen Trost können die sich aus der Geschichte nehmen, die dessen bedürftig sind. Bedürftig aber desselben ist der Neid, den das Große,

[31] L M, I, 84f. 87f. = B, 70f. 75. [32] L, I, 71. 78; B, 62: „Glücklich ist derjenige, welcher sein Dasein seinem besonderen Charakter, Wollen und Willkür angemessen hat und so in seinem Dasein sich selbst genießt."

Emporragende verdrießt, der sich bestrebt, es klein zu machen und einen Schaden an ihm zu finden, und es nur darum erträglich findet, daß solches Hervorragende da war, weil es nicht glücklich geworden ist." Der freie Mensch dagegen erkennt die großen Individuen neidlos an und freut sich ihrer.[33] Es ist das Zeichen einer kleinlichen Gesinnung, die Weltgeschichte unter dem Gesichtspunkt des Glücks zu betrachten. „Die Geschichte ist nicht der Boden für das Glück. Die Zeiten des Glückes sind in ihr leere Blätter."[34] Das Glück gehört zu den Opfern, die der Weltgeist fordert.

Wie aber, wenn man das Glück im Sinne der moralischen Befriedigung versteht, wie es der Fall zu sein scheint, wenn man in die „Litanei der Klagen" verfällt, daß es den Guten und Frommen meist schlecht, den Bösen und Gottlosen gut ergeht? Das sogenannte Gut- oder Schlechtgehen darf von diesen oder jenen einzelnen Individuen nicht zu einem „Moment der vernünftigen Weltordnung" gemacht werden, selbst dann nicht, wenn es sich um die Ausführung oder Sicherung hoher sittlicher und rechtlicher Zwecke handelt. „Was die Menschen moralisch unzufrieden macht, — eine Unzufriedenheit, worauf sie sich etwas zugute tun — ist, daß sie ihrem Inhalte nach allgemeinere Zwecke, welche sie für das Rechte und Gute halten, insbesondere heutzutage Ideale von Staatseinrichtungen, im Sinn haben und der Geschmack, Ideale zu erfinden und an dergleichen sich ein Hochgefühl zu geben, den Gedanken, Grundsätzen, Einsichten darüber die Gegenwart nicht entsprechend findet; sie setzen solchem Dasein ihr Sollen dessen, was das Recht der Sache sei, entgegen. Hier ist es nicht das partikuläre Interesse, nicht die Leidenschaft, welche Befriedigung verlangt, sondern die Vernunft, das Recht, die Freiheit; und mit diesem Titel ausgerüstet, trägt diese Forderung das Haupt hoch und ist leicht nicht nur unzufrieden über den Weltzustand und Weltbegebenheiten, sondern empört dagegen."[35] Auch diese moralische Befriedigung bleibt dem Individuum

[33] L, I, 78f. = B, 68. [34] L, I, 71 = B, 62f. [35] L M, I, 86 = B, 72.

oft genug versagt. Seine Ideale scheitern an der Klippe der harten Wirklichkeit. Darüber ist der Weltvernunft kein Vorwurf zu machen. Denn jene Unzufriedenheit beruht auf der Selbstüberhebung des Individuums, das sich für das Höchste und Klügste hält. „Was das Individuum für sich in seiner Einzelheit ausspinnt, kann für die allgemeine Wirklichkeit nicht Gesetz sein, ebenso wie das Weltgesetz nicht für die einzelnen Individuen allein ist, die dabei sehr zu kurz kommen können."[36] Die neue Ausgabe ergänzt: „Es kann allerdings geschehen, daß dergleichen nicht realisiert wird. Das Individuum macht sich oft seine Vorstellungen von sich selbst, von hohen Absichten, herrlichen Taten, die es ausführen wolle, von der Wichtigkeit, die es selbst habe, die es berechtigt sei in Anspruch zu nehmen, die zum Heile der Welt diene. Was solche Vorstellungen betrifft, so müssen sie an ihren Ort gestellt bleiben. Man kann sich viel von sich träumen, was nichts als übertriebene Vorstellungen vom eigenen Werte sind. Es kann auch sein, daß dem Individuum Unrecht geschieht; aber das geht die Weltgeschichte nichts an, der die Individuen als Mittel in ihrem Fortschreiten dienen."[37]

Hegel verwirft es überhaupt, die Geschichte als solche moralischen Gesichtspunkten zu unterstellen. „Häufig werden moralische Reflexionen als wesentliche Zwecke betrachtet, um sie aus der Geschichte zu ziehen, und die Geschichte ist oft auf die aus ihr zu gewinnende moralische Belehrung hin bearbeitet worden. Beispiele des Guten erheben freilich stets das Gemüt, besonders der Jugend, und sind beim moralischen Unterrichte der Kinder, um ihnen das Vortreffliche eindringlich zu machen, als konkrete Vorstellungen moralischer Grundsätze, allgemeiner Wahrheiten anzuwenden. Aber das Feld der Schicksale der Völker, der Umwälzungen der Staaten, deren Interessen, Zustände und Verwickelungen, ist ein anderes als das moralische."[38] „In den Verwickelungen der Weltgeschichte reichen die einfachen moralischen Gebote nicht aus."[39] Den trans-

[36] L, I, 53 = B, 73. [37] L, I, 53. [38] L, I, 173 = B, 38f. [39] L, I, 174.

moralistischen Sinn der Geschichte hat Hegel an zwei Stellen innerhalb der griechischen Welt scharf herausgearbeitet.

Die Perserkriege und Alexander der Große stellen vor die Frage, ob Verdienst und Würdigkeit, Mut und Tapferkeit, Pflichterfüllung und Opfersinn, ob die moralische Qualifiziertheit von Völkern und Individuen den Gang der Weltgeschichte entscheidend beeinflussen, insofern dieser durch den Erfolg die moralischen Aufwendungen belohnt, oder ob das Interesse des Weltgeistes ein hiervon unabhängiges, nach objektiven Gesichtspunkten zu normierendes ist, das den Wert der Sache über den Wert des Verdienstes stellt. Hegel entscheidet sich für das letztere. Er sagt von dem Sieg der Griechen über die Perser: „Aufmerksam zu machen ist hier auf den Glanz, der diese Begebenheiten umgibt. Darin nämlich darf man eine Gunst des Schicksals sehen, daß Namen wie Marathon, Salamis usw. ewig in dem Andenken der Menschen leben werden. Gewiß waren die 300 Spartiaten unter Leonidas tapfer; aber nun leben sie fort, ausgezeichnet als Muster der Tapferkeit, während viele tausendmal dreihundert, die seit der Zeit ebenso tapfer gestorben sind, nicht in dem unsterblichen Glanze von Thermopylae stehen. Das kann, wie gesagt, als Glücksfall erscheinen; aber der Ruhm entscheidet nach der Natur der Sache, — nicht nach dem moralischen subjektiven Wert, sondern nach dem objektiven. Es lag hier das Interesse des Weltgeistes auf der Wagschale; alle anderen Interessen, die mit irgendeinem Vaterlande zusammenhingen, sind beschränkter gewesen."[40] Das Interesse des Weltgeistes war der Sieg der organisierten geistigen Kraft über die unorganisierte Masse. Die Siege der an Zahl unterlegenen Griechen über den nicht verächtlichen Ansturm der persischen Massen sind kein moralisches Verdienst. Oder richtiger, insofern sie auf dem Verdienst der Disziplin und Tapferkeit des Griechenvolkes beruhen, kommen sie für die Weltgeschichte nicht in Betracht. Was diese Siege zu „welthistorischen" macht, beruht

[40] L, III, 618.

darauf, daß sie die Bildung und geistige Macht gerettet und dem asiatischen Prinzip alle Kraft entzogen haben. „Wie oft haben nicht sonst Menschen für einen Zweck alles hingegeben, wie oft sind nicht Krieger für Pflicht und Vaterland gestorben? Hier ist aber nicht nur Tapferkeit, Genie und Mut zu bewundern, sondern hier ist es der Inhalt, die Wirkung, der Erfolg, die einzig in ihrer Art sind. Alle anderen Schlachten haben ein mehr partikuläres Interesse; der unsterbliche Ruhm der Griechen aber ist gerecht, wegen der hohen Sache, welche gerettet worden ist. In der Weltgeschichte hat nicht die formelle Tapferkeit, nicht das sogenannte Verdienst, sondern der Wert der Sache über den Ruhm zu entscheiden."[41]

Im Fall Alexanders des Großen tritt Hegel dafür ein, daß eine weltgeschichtliche Persönlichkeit nicht nach dem Maßstab der Moralität des Durchschnittsmenschen gemessen werden könne, sondern einen hiervon unabhängigen Wert repräsentiere, der sich nach seiner notwendigen Stellung in dem Prozeß der Selbstbefreiung des Geistes richtet. „Es würde zu der großen weltgeschichtlichen Gestalt Alexanders nicht heranreichen, wenn man ihn, wie die neueren Philister unter den Historikern tun, nach einem modernen Maßstab, dem der Tugend und Moralität messen wollte."[42] Die neue Ausgabe fährt ergänzend fort: „Er hat in uns diese größte und runde Anschauung seiner Individualität hinterlassen, die nur häufig durch kleinliche Reflexion getrübt wird. Man muß ihm nicht vorwerfen, daß er Blut und Krieg in die Welt gebracht habe. Mit Blut und Krieg muß man fertig sein, wenn man an die Weltgeschichte geht."[43] Hegel hat im Gegensatz zu Kant und darin als ein Vorläufer Nietzsches gesehen, daß die Individuen hinsichtlich ihres sittlichen Verhaltens nicht auf ein und derselben moralischen Ebene zu liegen kommen. Weil es eine Rangordnung der Individuen gibt, kann es keine allgemeingültige Ethik geben, wenn man darunter den Inbegriff moralischer Grundsätze versteht, die unterschiedslos für jeder-

[41] L, III, 619 = B, 336. [42] L, III, 652 = B, 355. [43] L, III, 652.

mann schlechthin verbindlich sind. Was für die Sittlichkeit des erhaltenden Individuums gilt, gilt nicht für die der welthistorischen Persönlichkeit. Diese darf nicht an der Moral des gewöhnlichen Staatsbürgers gemessen werden. Der Unterschied des Zwecks, der Leistung, der Bedeutung bedingt auch einen solchen des ethischen Verhaltens. Es ist „psychologische Kleinmeisterei", die Moral der großen Männer der Geschichte dadurch verdächtig und verächtlich zu machen, daß man ihnen die niedrigen Motive der Ruhm- oder Eroberungssucht unterschiebt. „Welcher Schulmeister hat nicht von Alexander dem Großen, von Julius Cäsar vordemonstriert, daß diese Menschen von solchen Leidenschaften getrieben worden und daher unmoralische Menschen gewesen seien? woraus sogleich folgt, daß er, der Schulmeister, ein vortrefflicherer Mensch sei als jene, weil er solche Leidenschaften nicht besitze und den Beweis dadurch gebe, daß er Asien nicht erobere, den Darius Porus nicht besiege, sondern freilich wohl lebe, aber auch leben lasse."[44] Wie die Weltgeschichte sich auf einem höheren Niveau bewegt als dem der Moralität, welche in der Gesinnung und dem Gewissen, dem Willen und der Handlungsweise der privaten Individuen ihre Stätte hat, so beruht die Sittlichkeit derer, die bei den großen Umwälzungen der Geschichte dem Fortschritt der Idee, wenn auch aus edlen Motiven, Widerstand leisten, auf einem „vom lebendigen Geiste und von Gott bereits verlassenen Recht". Die welthistorischen Taten und deren Vollbringer sind gerechtfertigt durch die Idee und bedürfen nicht der Rechtfertigung durch die Moral der Zeitgenossen oder gegenwärtiger Beurteiler. „Die Litanei von Privattugenden der Bescheidenheit, Demut, Menschenliebe und Mildtätigkeit usf. muß nicht gegen sie erhoben werden."[45] Das welthistorische Individuum wird dem Weltgeist aufgeopfert. Die Unmasse der Individuen geringerer Ordnung muß es sich gefallen lassen, von den großen Männern der Geschichte zu deren überpersönlichen Zwecken verbraucht zu werden. „So haben solche welthistorischen Individuen allerdings in ihren großen Interessen andere, für sich achtungswerte Interessen, heilige Rechte, leichtherzig, flüchtig, momentan, rücksichtslos behandelt, eine Behandlungsweise, die moralischem Tadel ausgesetzt ist. Aber ihre Stellung überhaupt ist als eine andere zu fassen. Eine große Gestalt, die

[44] L, I, 81 = B, 68f. [45] L M, I, 153f. = B, 111. — Vgl. Rechtsphilosophie a.a.O. § 345, S.424f.: „Gerechtigkeit und Tugend, Unrecht, Gewalt und Laster, Talente und ihre Taten, die kleinen und die großen Leidenschaften, Schuld und Unschuld, Herrlichkeit des individuellen und des Volkslebens, Selbständigkeit, Glück und Unglück der Staaten und der Einzelnen haben in der Sphäre der bewußten Wirklichkeit ihre bestimmte Bedeutung und Wert, und finden darin ihr Urteil und ihre, jedoch unvollkommene, Gerechtigkeit. Die Weltgeschichte fällt außer diesen Gesichtspunkten; in ihr erhält dasjenige notwendige Moment der Idee des Weltgeistes, welches gegenwärtig seine Stufe ist, sein absolutes Recht, und das darin lebende Volk und dessen Taten erhalten ihre Vollführung und Glück und Ruhm." Nimmt man hiermit zusammen, was oben über den Selbstzweck des Staates und der Individuen ausgeführt worden ist (S. 116. 119f.), so ist der berühmte Satz Rankes, daß der Wert jeder Epoche, als unmittelbar von Gott seiend, in ihrer Existenz beruhe, jedenfalls kein stichhaltiger Einwand gegen Hegel, obwohl er gegen diesen gerichtet ist. Ranke, Weltgeschichte IX, 2, S. 4f.: „Wollte man aber ... annehmen, dieser Fortschritt bestehe darin, daß in jeder Epoche das Leben der Menschheit sich höher potenziert, daß also jede Generation die vorhergehende vollkommen übertreffe, mithin die letzte allemal die bevorzugte, die vorhergehenden aber nur die Träger der nachfolgenden wären, so würde das eine Ungerechtigkeit der Gottheit sein. Eine solche gleichsam mediatisierte Generation würde an und für sich eine Bedeutung nicht haben; sie würde nur insofern etwas bedeuten, als sie die Stufe der nachfolgenden Generation wäre, und würde nicht in unmittelbarem Bezug zum Göttlichen stehen. Ich aber behaupte: jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, und ihr Wert beruht gar nicht auf dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, in ihrem eigenen Selbst. Dadurch bekommt die Betrachtung der Historie, und zwar des individuellen Lebens in der Historie einen ganz eigentümlichen Reiz, indem nun jede Epoche als etwas für sich Gültiges angesehen werden muß und der Betrachtung höchst würdig erscheint." Ranke vergröbert Hegel, da er nicht beachtet, daß nach Hegel der Gehalt aller früheren Epochen in der nächstfolgenden aufbewahrt bleibt. Eben das macht die „Totalität" der Idee aus. Vgl. das oben S.87f. angeführte Hegelzitat. Auch das ist nicht richtig, wenn Ranke a.a.O. S.7 gegen Hegel bemerkt: „Nach dieser Ansicht würde bloß die Idee ein selbständiges Leben haben; alle Menschen aber wären bloße Schatten oder Schemen, welche sich mit der Idee erfüllten." Hier ist Hegels Lehre von der Individualität völlig verkannt.

da einherschreitet, zertritt manche unschuldige Blume, muß auf ihrem Wege manches zertrümmern."[46] Die welthistorischen Persönlichkeiten stehen aber nicht in absolutem Sinne jenseits von Gut und Böse. Das sind sie nur vom Standpunkt der jeweils geltenden Moral. Mit dem Weltenauge der Idee betrachtet sind sie die Werkzeuge der absoluten Macht des Guten, das sich in der Weltgeschichte wirksam vollführt.[47] Das durch und durch sittliche Pathos, das in Hegels Freiheits- und Staatsbegriff zum Ausdruck kommt, ist gegen die Wehleidigkeit und Enge kleinbürgerlich-moralischer Reflexionen gerichtet.

Durch Hegels Geschichtsphilosophie geht der charaktervolle Zug eines herben und entsagungsvollen Heroismus.[48]

[46] L, I, 83 = B, 69f. [47] Vgl. oben S. 51f. — H. Scholz hat a. a. O. S. 43ff. gezeigt, in wie hohem Grade bedeutsam es für Hegel ist, das Absolute als sich selber beständig relativierend zu fassen. Hegels Lehre von der moralischen Abgestuftheit der Individuen ist ein neuer Beweis für seinen eigentümlichen Relativismus innerhalb der Grenzen des Absolutheitsbewußtseins. [48] Lehrreich und reizvoll ist es übrigens, mit Hegels Auffassung der weltgeschichtlichen Persönlichkeit Jakob Burckhardts Aufsatz über „Die historische Größe" (Weltgeschichtliche Betrachtungen a. a. O. S. 210—252) zu vergleichen. Von beiden ist darüber Endgültiges gesagt worden.

Zweiter Teil:
Die Dialektik des weltgeschichtlichen Prozesses

Die Dialektik des weltgeschichtlichen Prozesses

Die Problemstellung

Wir haben gesehen, daß die Denkvoraussetzungen, mit denen Hegel an die Geschichte herantritt, die dialektische Fassung des Geistes zu ihrem alles beherrschenden Mittelpunkt haben. Der weitere Gang unserer Untersuchung hat festzustellen, ob sich die Ergebnisse des ersten Teils an den näheren geschichtsphilosophischen Darlegungen Hegels bewähren. Nur, wenn das Prinzip der Dialektik als der unverrückbar festliegende Punkt erkannt wird, auf den das Koordinatensystem seiner gesamten Geschichtsbetrachtung bezogen ist, läßt sich zeigen, wie tiefgreifend die gegenseitigen Beziehungen zwischen den einzelnen Teilen der Hegelschen Geschichtsphilosophie sind und wie lichtvoll sich ihre Zusammenhänge aufhellen. Jeder andere Weg, sich dem Verständnis Hegels zu nähern, verfehlt das Ziel.[1] Die folgende Darstellung wird also ein fortlaufender und

[1] Diese noch zu bewahrheitende Auffassung der Geschichtsphilosophie Hegels tritt damit in diametralen Gegensatz zu einer Auffassung, wie sie neuerdings etwa von Heinrich Scholz a. a. O. entwickelt worden ist. Scholz stellt der kritischen Methode Kants die dialektische Methode Hegels als durch und durch dogmatische Methode gegenüber. „Sie leitet sich aus der Natur des Geistes und nicht aus der Natur der Erfahrung ab." S. 5. Diese Begründung erscheint mir bedenklich. Denn ist die Natur des Geistes etwa nicht erfahrbar? Im Ersten, grundlegenden Teil glaube ich gezeigt zu haben, daß die Dialektik Hegels auf der intuitiven Erfassung des Rhythmus beruht, der das Werden des lebendigen Geistes als das immanente Gesetz seiner Entfaltung durch-

lückenloser Beweis der vorangestellten These sein. Wenn, wie gezeigt, der dialektische Prozeß sich im Rhythmus von Identität und

waltet. Eine Dialektik in diesem Sinne konnte für Kant überhaupt nicht in Frage ommen. Aber nicht, weil Hegels dialektische Methode so apriorisch und konstruktiv wie die Methode der Vorkantianer ist, sondern, weil Kants Geistbegriff — wenn man ihn so nennen darf — rein statischen Charakter trägt. Die Formen der Anschauung, die Kategorien des Verstandes und die Ideen der Vernunft sind ein für allemal unveränderlich feststehende Größen. Hegels dynamischer Geistbegriff, der nicht an der Frage der Möglichkeit der naturwissenschaftlich-kausalen Erkenntnis, sondern an dem geschichtlichen Werden des Geistes orientiert ist, mußte zu der im Gesichtskreise Kants noch gar nicht aufgetauchten weiteren Überlegung nach der Struktur dieses Werdens führen. Es scheint mir überhaupt mißlich zu sein, hinsichtlich der Dialektik Hegels ohne weiteres von einer apriorischen Konstruktion zu reden. Ich möchte dafür lieber Intuition sagen. Allerdings denke ich dabei nur an Hegels Geschichtsphilosophie, nicht an sein System der Logik. Wo ist Hegels dialektische Methode eigentlich zu Hause? In den apriorischen Konstruktionen seiner Logik (zugegeben daß sie es sind!)? Oder hat er sie bei der denkenden Durchdringung des geistig-geschichtlichen Lebens erlauscht? Den Spuren Lassons folgend (vgl. oben S. 18) entschied ich mich für die zweite Möglichkeit. Dann muß aber auch der Beweis an der Geschichtsphilosophie Hegels selbst erbracht, ihre dialektische Gestaltung vollkommen durchsichtig, der letzte Sinn der Dialektik aus ihr erschlossen werden können. Scholz schätzt Wert und Bedeutung der dialektischen Methode für Hegels Geschichtsphilosophie außerordentlich gering ein. Hegel selbst habe an eine dialektische Durchdenkung der Geschichte im strengen, durch den Selbstzersetzungsgedanken bestimmten Sinne nicht gedacht. Der „dialektische Schematismus" habe sich nicht nur nie durchführen lassen, er sei auch von Hegel selber nie durchgeführt worden. „Wo ist denn die Strenge des dialektischen Fortschritts in Hegels Geschichtsphilosophie? Wo wird denn gezeigt, daß die klassische Welt aus der Selbstzersetzung des Orients und der romanisch-germanische Kulturkreis aus der Selbstzersetzung des römischen durch ein Umschlagen der Idee hervorgegangen ist? Wo ist denn überhaupt die Idee, an der ein solches Umschlagen aufgezeigt werden könnte? Die Antwort muß lauten: sie ist gar nicht vorhanden." S. 9ff. Gerade das Gegenteil trifft zu! Abgesehen davon, daß Hegel bei jedem weltgeschichtlichen Volk nicht von der Idee überhaupt, sondern von dem gerade diesem Volk eigentümlichen „Prinzip" spricht, läßt sich genauestens aufzeigen und mit unwidersprechlichen Einzelheiten belegen, was Scholz bestreitet. Auch die Dialektik des Freiheitsbegriffes, die Scholz leugnet, ist mit Händen zu greifen. Wenn Scholz versucht, die Bedeutung der Geschichtsphilosophie Hegels auf ihre un-dialektischen Momente zu reduzieren, so führt das zur Zerstörung der tiefsten geschichtsphilosophischen Grundgedanken Hegels.

Widerspruch vollzieht, so muß dieser Sachverhalt auch über die Gruppierung des Stoffs entscheiden. Die Anordnung, die die bisherigen Herausgeber und Darsteller der Geschichtsphilosophie Hegels vorgenommen haben, ist nicht geradezu falsch, aber ganz äußerlich und verdeckt die logische Struktur, um deren Herausarbeitung es uns zu tun ist. Im Fortgang der Geschichte gilt es also die Punkte aufzuzeigen, wo den ureigensten Intentionen Hegels gemäß von einer Phase der Identität und einer Phase des Widerspruchs die Rede sein muß. Daß sich eine solche nicht unter stofflichen, sondern logischen Gesichtspunkten erfolgende Einteilung mühelos durchführen läßt, ist die Probe auf das Exempel.

I. Erste Stufe: Die orientalische Welt

1. Das orientalische Prinzip

Es handelt sich zunächst darum, den Charakter der orientalischen Welt zu bestimmen, mit der Hegel — das Vorgeschichtliche, was dem Staatsleben vorangeht und jenseits des selbstbewußten Lebens liegt, kommt für eine Philosophie der Weltgeschichte nicht in Betracht — beginnt, „insofern wir Staaten in derselben sehen".[2] Der Begriff der „substanziellen Macht" konstituiert wie den Begriff der Natur so auch den des Staates. Alle physikalischen und materiellen Ausdeutungen sind dem Substanzbegriff Hegels fernzuhalten. Das ist nach Leibniz selbstverständlich. Substantielle Mächte in der Natur sind Gesetz und Gattung, von denen die Natur selber freilich kein gegenständliches Bewußtsein hat. Im geistig-geschichtlichen Leben der Menschheit bezeichnet der Substanzbegriff das von der Willkür der einzelnen unabhängige allgemeine Prinzip, das in Form einer wie auch immer bestimmten Allgemeinheit dem Besonderen entgegentritt, sich ihm gegenüber geltend macht, es beherrscht und verpflichtet. Eine solche selbständige, den Individuen übergeordnete und ihr Zusammenleben regelnde substantielle Macht ist der Staat. Mit dem Bewußtsein um diesen beginnt die eigentliche Geschichte. Wenn Hegel gleichzeitig betont: „nur das sittliche Dasein ist das geschichtliche", so ist das sehr bezeichnend für die enge Verknüpfung seines Begriffs der Sittlichkeit mit dem des Staates. Sittlich ist nur ein Dasein, das dem Zusammenhang staatlichen Gemeinschaftslebens als dienendes Glied ein- und untergeordnet ist.[3]

[2] L, II, 267 = B, 163.

„Die orientalische Welt hat so als ihr näheres Prinzip die Substanzialität des Sittlichen. Es ist die erste Bemächtigung der Willkür, die in dieser Substanzialität versinkt."[4] Auf dem Versinken des Individuums in der Substantialität liegt der Nachdruck. Es wäre auch ein anderes Verhalten des Individuellen zum Substantiellen, des Besonderen zum Allgemeinen möglich. Gerade die verschiedene Art und Weise, in der diese beiden Momente sich vereinigen können, bedingt die Mannigfaltigkeit und den Reichtum geschichtlichen Lebens. Die sittliche Substanz des Staates, die in seinem Herrscher, seiner Regierung, seiner Verfassung, seinen Gesetzen zum Ausdruck kommt, vermag, ohne daß sie darum aufhörte, sittlich zu sein, den subjektiven Willen so zu knechten, daß kein Spielraum bleibt für die Innerlichkeit der Gesinnung und die Freiheit des Gewissens. Es ist daher ein unendlicher Abstand zwischen der Sittlichkeit orientalischer und moderner Staatsgesinnung. Es fehlt beide Male nicht an dem herrschenden Willen, dem sich die Individuen zu beugen haben. Aber dort ist dieser Wille, das Allgemeine und Substantielle, die alle subjektive Freiheit herrisch unterdrückende Despotie, die das Individuum rein äußerlich über sich ergehen lassen muß. Hier ist er zur wohltätig ordnenden Macht begrenzt, der gegenüber das Individuum sich der Identität des äußerlich Geforderten und innerlich Gebotenen, des Gehorsams und der Freiheit, des fremden und des eigenen Wollens bewußt werden kann. Weil der orientalische Geist diese „Innerlichkeit" noch nicht erlangt hat, weil er noch absolut heteronom ist, das Prinzip der Autonomie noch nicht hat ausbilden und mit jenem versöhnen können, bezeichnet Hegel ihn mit dem Be-

[3] L, II, 267f. [4] L, II, 268 = B, 163; L, I, 225: „So ist in Asien das Sittliche des Staatsbewußtseins aufgegangen"; L, I, 225 = B, 149: „Dort ist das Licht des Geistes, das Bewußtsein von einem Allgemeinen und damit die Weltgeschichte aufgegangen."

griff der „natürlichen Geistigkeit".[5] Durch ihn wird der Begriff der substantiellen Macht, wie sie im Orient sich äußert, näher bestimmt.

Die substantielle Macht erscheint nicht bloß in Form eines „weltlichen Regiments". Sie muß auch „rein im Innern auf geistigem Boden" Wirklichkeit gewinnen. Religion, Moralität, Wissenschaft sind hier die gemeinschaftliches Leben tragenden und erzeugenden Mächte, als welche das Substantielle „auf dem Boden des Gedankens" gewußt wird. Im Orient sind diese verschiedenen Sphären, in die sich die substantielle Macht besondert, noch nicht unterschieden, wenigstens in ihrer Unterschiedenheit dem Individuum noch nicht zum Bewußtsein gekommen. Der Grund liegt darin, daß der Geist noch nicht das „Fürsichsein", d. h. Freiheit und Innerlichkeit erlangt hat. Gerade dieses noch nicht Getrennt-Sein von Innerem und Äußerem, Geistigem und Natürlichem charakterisiert die „natürliche Geistigkeit". Die substantielle Macht, als Prinzip der orientalischen Welt, ist der Geist, der erst noch „in Gestalt natürlicher Wirklichkeit" auftritt.[6] Wo die Innerlichkeit fehlt, wo der individuelle, der subjektive Geist noch nicht bei sich hat einkehren und frei in sein eigenes Wesen sich hat vertiefen können, da herrscht im Staat den Individuen gegenüber das Prinzip der absoluten Heteronomie, während sich andrerseits die mannigfaltigen Gebiete des Kulturlebens — Religion, Philosophie, Moralität, Kunst, Wissenschaft — gegenüber dem alles verschlingenden Herrschaftsprinzip des Staates in ihrer Eigengesetzlichkeit weder konstituieren noch in relativer Selbständigkeit entfalten können. Das meint Hegel, wenn er sagt, in der orientalischen Welt sei „die Morgenröte des Geistes im Aufgange",[7] und diesen Geist näher als „natürliche Geistigkeit", als in ihr sich erschöpfende „substanzielle Macht" erläutert.

[5] L, II, 268f. = B, 163f.; L, II, 268/9 = B, 164: „Wenn wir gehorchen, weil wir das, was wir tun, aus uns selbst nehmen, so ist dort das Gesetz das Geltende an sich, ohne dieses subjektiven Dazutretens zu bedürfen. Der Mensch hat darin nicht die Anschauung seines eignen, sondern eines ihm durchaus fremden Wollens."
[6] L, I, 234f. = B, 155f.; L, I, 235f.; L, II, 269; L, II, 376 = B, 205; L, II, 414f.; L, II, 416 = B, 237; L, II, 493; L, II, 498; L, II, 509 = B, 292.

Da im Orient Äußerliches und Innerliches, Gesetz und Einsicht, Staat und Religion, die Geistigkeit als solche und das weltliche Reich noch nicht unterschieden sind, kann die den orientalischen Reichen eigentümliche Verfassung als „Theokratie" bezeichnet werden,[8] in der der „weltliche Regent Gott und Gott weltlicher Regent ist".[9]

Hegel unterstellt dem orientalischen Prinzip das chinesische, indische und persische Reich.

An der Spitze Chinas steht der Kaiser, Patriarch und Despot, der „den ganzen Mechanismus aufrechterhält".[10] Die Sphäre der Innerlichkeit ist ausgeschaltet, da zwischen Staatsgesetzen und moralischen Gesetzen, zwischen äußerlichem Rechtsgebot und innerlichem Wollen nicht unterschieden wird. Alle Subjektivität schrumpft auf das Staatsoberhaupt zusammen, das allein zum Besten, Heil und Frommen des Ganzen tätig ist.[11]

Das indische Reich löst die Maschinerie des chinesischen Staatsorganismus auf, indem es die Stände als besondere Mächte freiläßt. Indem diese aber zu „natürlichen Unterschieden" fixiert, d. h. als Kastenunterschiede sanktioniert werden, kann von einer Freiwerdung der Individuen nicht die Rede sein. An die Stelle des patriarchalischen Despotismus, des „substanziellen Subjekts" in China, tritt der „Despotismus der theokratischen Aristokratie" als die eigentümliche Staatsform des Indertums, in der die Reaktion des geistigen Bewußtseins gegen die weltlichen Zustände anhebt. Ist für die letzteren die „Losgebundenheit der verschiedenen Unterschiede", deren Feststellung als Kasten als die Aufgabe der „Staatskonstitution" angesehen werden kann, charakteristisch, so tritt auf geistigem Gebiet diese Losgebundenheit als ein „steter Wechsel, ein nie beruhig-

[7] L, II, 267. [8] L, II, 269 = B, 164. [9] L, II, 269. [10] L, II, 270. [11] L, II, 270f. = B, 164f.

tes Schweifen, ein wilder Taumel" zwischen den Extremen des abstraktesten Denkens und der gröbsten Sinnlichkeit zutage.[12]

Persien macht den Fortschritt zur „theokratischen Monarchie". „Es hat das Prinzip einer Monarchie, d. h. eine Verfassung, wo ein individueller Wille, ein Regent an der Spitze steht, zugleich aber Gesetzlichkeit vorhanden ist, die er mit seinen Untertanen teilt, so daß er selbst die Gesetzlichkeit seiner Untertanen ist, das Prinzip des Guten." Die Gleichsetzung des Guten mit dem natürlichen Licht läßt allerdings erkennen, daß auch das persische Reich noch im Bann der natürlichen Geistigkeit, als Theokratie auf dem Boden des orientalischen Prinzips sich befindet.[13] Aber, indem es einzelne Völkerindividualitäten „frei in sich gewähren läßt"[14], ist die persische Einheit „nicht die abstrakte des chinesischen Reiches, sondern sie ist bestimmt, über viele unterschiedene Völkerschaften, die sie unter der milden Gewalt ihrer Allgemeinheit vereinigt, zu herrschen und wie eine segnende Sonne über alle hinwegzuleuchten, erweckend und wärmend. Alles Besondere läßt diese Allgemeinheit, die nur die Wurzel ist, frei aus sich herausschlagen und sich, wie es mag, ausbreiten und verzweigen". Indem dieses große Reich nicht wie China und Indien, die Reiche der ewig gegenwärtigen Dauer, ruhig beharrt, sondern einen lebendigen Gegensatz in sich birgt, d. h. Individualitäten freiläßt, beginnt mit ihm die „Tradition der Weltgeschichte, insofern sie Bewegung, Fortgang ist". Als im engeren Sinne der Weltgeschichte angehörig ist es vergangen, nachdem es sein Prinzip, das Prinzip des aufdämmernden Individualismus, dem nächsten Volk der Weltgeschichte, dem Griechentum, hatte weitergeben müssen. Das Perserreich ist das Reich des Übergangs vom Orient zum Abendland.[15]

Diese erste Vergegenwärtigung im Zusammenhang mit der näheren Fassung jener Begriffe der substantiellen Macht und natürlichen

[12] L, II, 271f. = B, 165f. [13] L, II, 272 = B, 166. [14] L, II, 272. [15] L, II, 272ff. = B, 166f.

Geistigkeit verleiht einem nur in der neuen Ausgabe sich findenden Abschnitt ein besonderes Gewicht. „Die Individualität ist im Orient noch nicht in sich gegangen, sie hat noch nicht ein Reich der subjektiven Freiheit überhaupt in sich errichtet. Das Theokratische ist nicht im Gewissen, nicht ein Gedachtes; sondern es ist vorhanden nach der Einheit des Geistigen und Natürlichen, die man oft für das Höchste hält, was aber nur der begriffslose, niedrigste Standpunkt sein kann. Der Geist ist das Herrschende, und in unmittelbarer Einheit mit dem Natürlichen ist er der unfreie. Das sittliche Gesetz ist hier dem Menschen auferlegt, nicht sein eigenes Wissen; er gehorcht nicht frei, sondern er gehorcht nur überhaupt. Das Gesetz des Willens ist für ihn das eines Despoten."[16] Hat der Geschichtsphilosoph Hegel die Absicht, zu „zeigen, daß die ganze Weltgeschichte nichts ist als die Verwirklichung des Geistes und damit die Entwickelung des Begriffs der Freiheit, und daß der Staat die weltliche Verwirklichung der Freiheit ist",[17] so gestatten die vorhin angeführten Sätze die Rekonstruktion sowohl der dialektischen Bewegung des Freiheitsbegriffs als auch des dialektischen Ganges der Weltgeschichte. Die niedrigste Sphäre des Geistigen ist die unmittelbare Einheit des Geistes mit dem Natürlichen. Wie diese unmittelbare Einheit zu verstehen ist, hat Hegel am orientalischen Prinzip gezeigt. Es ist die Lebenslage der absoluten Unfreiheit, der Standpunkt des unfreien, knechtischen Gehorsams. Das Ziel der geschichtlichen Entwicklung ist der freie Gehorsam, die Lebenslage, in der das zu sich selbst gekommene und zum Bewußtsein seines innerlichen Wertes durchgedrungene Individuum sich selbst gehorcht, indem es den Staatswillen als seine eigene, gegenständlich gewordene Vernunft anerkennt. Der Widerspruch, zu dem der unfreie Gehorsam fortschreiten muß, um zum freien Gehorsam aufgehoben, d. h. erhöht zu werden, ist

[16] L, II, 269f. Sperrungen vom Verf. [17] L, IV, 937f. = B, 562f.

zwar an der zitierten Stelle nicht ausdrücklich genannt. Vom Gesamtzusammenhang der Hegelschen Geschichtsphilosophie aus betrachtet ist es aber nicht zweifelhaft, daß er nur die Willkür sein kann, zu der sich die Subjektivität emanzipiert, wenn sie dem auf ihr lastenden Despotismus entgegentritt.[18] In der substantiellen Macht der natürlichen Geistigkeit hat sich das Besondere vom Allgemeinen, der Wille des einzelnen Individuums vom überragenden Willen des durch den Alleinherrscher repräsentierten Ganzen noch nicht gelöst. Das Verhältnis des einzelnen Willens zum Ganzen ist das der Unfreiheit. Sowie der latente Widerspruch beider Momente zum Ausbruch kommt, tritt das Individuum in das Stadium der sich gegen die bisherigen Bindungen auflehnenden Willkür. Als alles Gemeinschaftsleben — und dieses beruht auf der Identität des Allgemeinen und Besonderen — zerstörende Partikularität kann die rebellierende Willkür nicht das letzte Wort behalten. Sie würde geistig-geschichtliches Leben überhaupt unmöglich machen. Im Fortschritt zum freien Gehorsam — freilich ein langer Weg — wird der in der Willkür sich kundgebende Widerspruch des Einzelnen mit der Gesamtheit wahrhaft versöhnt, indem das Individuum sein Recht erhält, ohne aus der Identität mit dem Ganzen herauszutreten. Mit andern Worten: Die unmittelbare Identität muß durch den in ihr latenten und zum Ausbruch kommenden Widerspruch gesprengt, mit sich entzweit, aber durch dessen Aufhebung auch mit sich selbst versöhnt und vermittelt werden. Die Aufhebung ist keine bloße Vernichtung. Die Willkür bleibt ein Moment des freien Gehorsams, sofern dieser frei, also die Tat des Subjekts ist. Ihre Aufhebung ist daher die

[18] L, III, 527: „In der orientalischen Welt stehen die sittliche Substanz und das Subjekt sich einander gegenüber. Jene wird gewußt als natürlich oder abstrakt; das Sittliche ist Despot für das Subjekt und zeigt sich betätigt durch den Willen eines Einzigen, dem die unfreien Subjekte gegenüberstehen. Die Subjekte können sich aber ebensogut auf sich setzen; tun sie das, so sind sie partikulären Zwecken, Leidenschaften, Willkür, Sittenlosigkeit unterworfen. Diese beiden Kontraste bestehen in der orientalischen Welt."

Aufbewahrung des in ihr Berechtigten. Indem ebenso die Identität gewahrt bleibt, sofern der freie Gehorsam Gehorsam, also Bindung im Ganzen ist, ist die ursprüngliche Identität zwar aufgehoben, aber nur, um, wie durch ein Läuterungsfeuer hindurchgegangen, erhöht und verklärt zu werden. Verhalten sich die unmittelbare Identität, der Widerspruch und die vermittelte Identität wie These (Position), Antithese (Negation) und Synthese (Negation der Negation), so ist deutlich, daß es sich hierbei nicht um einen äußerlichen Kompromiß, um eine Abschwächung der Gegensätze handelt, bei dem einander fremde Kontrahenten von der Strenge ihrer Forderung nachlassen, sondern um die Selbstreinigung und Selbstvertiefung des sich selbst erkennenden und mit sich selbst identisch bleibenden Geistes. Das ist allenthalben die eigentümliche dialektische Bewegung, durch die sich das geistige Sein des einzelnen Menschen wie der Menschheit erhöht. Die Dialektik des Freiheitsbegriffs: unfreier Gehorsam, Willkür, freier Gehorsam, oder, da nur freier Gehorsam für Hegel Freiheit im Vollsinn des Wortes ist, Knechtschaft, Willkür, Freiheit ist von klassischer Reinheit und Durchsichtigkeit. Die Geschichte ist insofern dialektisch, als sie die Momente dieses Begriffs in der Zeit verwirklicht, also die aufsteigende Bewegung des Menschentums von der Knechtschaft durch die Willkür zur Freiheit sichtbar werden läßt. Die Geschichte begreifen, heißt ja, den dialektischen Rhythmus aus ihr heraushören. Nur das könnte verwunderlich sein, daß die Knechtschaft ein integrierendes Moment des Freiheitsbegriffs ist. Aber wie die natürliche Geistigkeit des orientalischen Prinzips doch immer Geistigkeit ist, nur von der Natur niedergehaltene, so ist auch die Knechtschaft nur vom Despotismus überwucherte und niedergehaltene Freiheit. Wie könnte der Knecht Freier werden, läge in ihm nicht von vornherein die wesenhafte Bestimmung zur Freiheit! Auch hier gilt, daß der Mensch sich zu dem macht, was er „an sich" ist.

Hegel hat das „bewegungslose Eine Chinas" als das „eigentlich

orientalische Prinzip" bezeichnet, die „schweifende ungebundene indische Unruhe" dagegen mit dem Griechentum, die theokratische Monarchie Persiens mit dem Römertum „paralleliſiert".[19] Mag dies eine kaum beachtete, historisch unrichtige und auch für den weiteren Fortgang der Hegelschen Geschichtsphilosophie selbst belanglose Spielerei sein, so ist sie für den philosophischen Charakter Hegel keineswegs gleichgültig. Mit dieser Parallelisierung kommt Bewegung, Geschichte in das, was eigentlich keine Geschichte hat, was in ewig sich gleichbleibender Ruhe in sich selbst verharrt. Hegel ist sich ja dessen klar bewußt, daß es von China zu Indien, von Indien zu Persien keinen geschichtlichen Übergang gibt. Aber, da es für den Geist wesentlich ist, rastlos tätig zu sein, so geht auch, gewissermaßen wider die historische Einsicht Hegels, durch das massige Gefüge der orientalischen, dieser niedersten, mit dem Natürlichen noch in unmittelbarer Einheit verbundenen Geistigkeit das leise Zittern der dialektischen Bewegung wie ein Vorspiel, ein Auftakt zum Thema der kommenden Weltgeschichte: von der unmittelbaren, allen lebendigen Unterschied wie in einen dunklen, toten Abgrund verschlingenden Identität durch den Widerspruch losgebundener Willkür[20] zu einer Allgemeinheit, die, indem sie nur die Wurzel ist, alles Besondere frei aus sich herausschlagen und sich, wie es mag, ausbreiten und verzweigen läßt. Auch die „stataritsche" orientalische Welt beseelt so ein dynamisches Prinzip. Jene „Parallelisierung", so unzutreffend sie im übrigen sein mag, ist daher ungemein charakteristisch für den Stil des Hegelschen Denkens. Was diesem Denken Gegenstand wird, gerät in Tätigkeit, in Metamorphose, wird flüssig in der Glut der dialektischen Selbstbewegung des Geistes.

Ebenso wichtig wie die totgehetzte Frage, ob Hegels Geschichtsphilosophie nicht die historischen Tatsachen vergewaltige, ist das Stilproblem seines philosophischen Denkens.

[19] L, II, 272 = B, 166. [20] Hegel spricht davon, daß die Herrschaft der Willkür und des Zufalls in Indien „ungeheuer" ist. L, II, 271.

2. Die Phase der Identität

a) China

Der Geist, der die Konkretionen des chinesischen Staates — Staat ist für Hegel immer Kulturstaat — durchgängig beseelt, ist die natürliche Geistigkeit, die „unmittelbare Einheit des substanziellen Geistes und des Individuellen"[21], von der bereits die Rede war. Es fehlt diesem Geist das Moment der Subjektivität[22], die eigene Innerlichkeit[23], die persönliche gesinnungsvolle Würde[24], die Berechtigung, besondere Interessen innerhalb des Ganzen geltend zu machen.[25] Er ist ein Geist der Unselbständigkeit[26], der Unmündigkeit[27], der Unfreiheit.[28] Ja, Hegel nimmt keinen Anstand, den Geist der chinesischen Verfassung, Kunst und Religion als „Geistlosigkeit" zu bezeichnen.[29]

Die Grundlage des chinesischen Staatslebens ist der patriarchalische Familiengeist.[30] „Das Grundelement ist das patriarchalische Verhältnis. Keine Pflicht ist dort so heilig wie die der Kinder gegen ihre Eltern. Die Chinesen wissen sich als zu ihrer Familie gehörig und zugleich als Söhne des Staates. In der Familie selbst sind sie keine Personen, denn die substanzielle Einheit, in welcher sie sich darin befinden, ist die Einheit des Blutes und der Natürlichkeit. Im Staate sind sie es ebensowenig; denn die Regierung beruht auf der Ausübung der väterlichen Vorsorge des Kaisers, der alles in Ordnung hält."[31] Seine Regierung ist eine „durchgebildete Staatsregierung", doch so, daß der Kaiser sie als Patriarch über die große Familie des Volkes in der Weise und mit dem Rechte eines Familienvaters ausübt.[32] Das Bild, das Hegel vom chinesischen Kaisertum entwirft, ist in der neuen Ausgabe

[21] L, II, 288 = B, 173. [22] A. a. O. [23] L, II, 300. 311; L, II, 313 = B, 190. [24] L, II, 288 = B, 174; L, II, 300. [25] L, II, 294 = B, 179. [26] L, II, 311. [27] L, II, 299. [28] L, II, 306 = B, 183. [29] L, II, 319f. [30] L, II, 288 = B, 173f. [31] L, II, 289 = B, 174. [32] L, II, 289 = B, 177; L, II, 290.

durch einige Züge von eindringlicher Kraft erweitert worden: „China hat in der langen Reihe seiner Regenten während 50 Jahrhunderten eine große Anzahl vortrefflicher Fürsten gehabt. Es klingt romanhaft, was man von den chinesischen Kaisern erzählt; aber solch ein Kaiser muß auch wirklich ein weiser und guter Mann, ja er muß ein wahres Ideal sein. So finden wir es auch in ihrer Geschichte; ihre Regenten zeigen wahre orientalische Größe, die hier in der Form moralischer Würde auftritt. Man könnte hier besonders bei den Fürsten der Mandschudynastie, die sich durch Geist und körperliche Geschicklichkeit ausgezeichnet hat, Beispiele salomonischer Weisheit und der mannigfachen Idealbilder finden, wie sie zu anderen Zeiten von dem rechtschaffenen Fürsten entworfen worden sind... Es findet sich bei den chinesischen Kaisern einfache Lebensweise mit der höchsten Bildung vereint, rastlose Tätigkeit und vollkommener Sinn der Gerechtigkeit und des Wohlwollens. Es sind moralisch plastische Gestalten, wie wir uns die Ideale der Alten vorstellen, Figuren, denen in allen Zügen Einheit, Harmonie, Würde, Besonnenheit und Schönheit aufgedrückt ist."[33] Versagt aber die moralische Befähigung des Kaisers und mit ihr auch seine Beamtenhierarchie, der Hegel ein „für sich gebildetes Gewissen" abspricht und die von der Individualität des Monarchen abhängt, so lockert sich das substantielle Gefüge des Staates, indem die Willkür und Gewalttätigkeit der Partikularitäten sich geltend machen. Wie denn auch die Geschichte Chinas uns abgesehen von Kämpfen gegen äußere Feinde meistenteils innere „Rebellionen" vorführt, „in denen sich das Losreißen einzelner Teile erzeugt".[34] In der Reichsverwaltung des patriarchalischen Despotismus gibt es keine selbständigen Rechte der Individuen, die vielmehr zu derselben Gleichheit der Unmündigkeit degradiert sind. „China ist das Reich der absoluten Gleichheit." Diese Gleichheit ist aber „nicht die durchgekämpfte Bedeutung des inneren Menschen, sondern das niedrige, noch nicht zu

[33] L, II, 290f. [34] L, II, 285. 294; L, II, 292f. 298 = B, 181f.

Unterschieden gelangte Selbstgefühl".[35] Das Grundgebrechen des chinesischen Geistes liegt darin, daß „das Moralische nicht vom Rechtlichen geschieden ist", daß Moral und Recht sich nicht als besondere Sphären innerhalb des Staatsganzen hervorgebracht haben, was bei innerlich gerichteter Geistigkeit eines Volkes unausbleiblich wäre. „Die Moral ist Staatssache und wird durch Regierungsbeamte und die Gerichte gehandhabt."[36]

Der „Volksgeist" spiegelt sich in der Sittlichkeit des Familienlebens. Sie ist nicht auf den moralischen, innerlich gewollten und empfundenen „Zusammenhalt freier Liebe" gegründet. Das Verhalten der Familienglieder untereinander ist äußerlich, gesetzlich und zwangsmäßig geregelt.[37] Es ist bezeichnend für den Geist chinesischer Unfreiheit, daß die Äußerlichkeit des Familienverhältnisses häufig in Sklaverei übergeht und daß die Vergehungen gegen Familie und Staat mit körperlichen Züchtigungen geahndet werden. Es fehlt diesem Volk das „Gefühl der Ehre". Und sein Bewußtsein ist das der „moralischen Verworfenheit".[38]

Derselbe Mangel an Innerlichkeit und Freiheit ist auch das Kennzeichen der chinesischen Wissenschaft. Hegel äußert sich an dieser Stelle über das Verhältnis der Wissenschaft zum Staat. „Freie liberale Wissenschaft" ist das direkte Interesse der Intelligenz, sich in einer inneren Welt von Gedanken zu befriedigen. Es widerspricht ihrem Wesen, ein nützliches Mittel für selbstsüchtige Zwecke des Staates zu sein. Wissenschaft ist Selbstzweck. Und der Staat hat sie frei gewähren zu lassen. Aber, wie das Individuum, so versinkt in China auch die Wissenschaft in die alles absorbierende Staatsverwaltung, die allein bestimmt, was gelten soll. Das wissenschaftliche Interesse beschränkt sich also auf die rein empirische Sammlung von astronomischen, physikalischen, arithmetischen, medi-

[35] L, II, 298f. 331. 367 = B, 178f. 186. 195. 201. [36] L, I, 158f. = B, 115f.; L, II, 300ff. [37] L, II, 302f. [38] L, II, 306ff. 331 = B, 183f. 186.

zinischen Kenntnissen, sofern sie dem Staate von Nutzen sind.[39] „Auf Moral bezieht sich hauptsächlich die gesamte Bildung."[40] Die berühmteste Gestalt in der chinesischen Wissenschaft und Moral ist Konfuzius. „Er ist ein Moralist, nicht eigentlich ein Moralphilosoph. Einige Jahre war er ein rechtschaffener Minister und reiste dann mit seinen Schülern umher." Seine Werke über Moral sind „von der Art wie die Sprüche Salomos, ganz gut, aber nicht wissenschaftlich". „Man kann ihn nicht mit Sokrates oder ähnlichen Denkern vergleichen; er war auch nicht Gesetzgeber wie Solon."[41]

An der chinesischen Kunst und Literatur anerkennt Hegel „ungemeine Geschicklichkeit in der Nachahmung", „große Sorgfalt und Gewandtheit" und bis ins kleinste gehende „Genauigkeit".[42] Er kann sich so weit erwärmen, daß er sagt: „Wir haben chinesische Gedichte, worin die zartesten Verhältnisse der Liebe geschildert werden, worin sich Zeichnungen von tiefer Empfindung, Demut, Scham, Bescheidenheit befinden, und die man mit dem, was vom Besten in der europäischen Literatur vorkommt, vergleichen kann."[43] Aber, da er die chinesische Kunst unmittelbar an seinem klassizistischen Kunstideal mißt[44], so kann von einer Verkörperung der „Idee" nicht die Rede sein. „Ein Ideal geht nicht in einen chinesischen Kopf. Ästhetik liegt ihnen fern."[45]

Dieselbe naturalistische „Geistlosigkeit" kennzeichnet die chinesische Religion. Sie ist „Staatsreligion", an deren Spitze der Kaiser steht. Und diese Staatsreligion ist, da sie den Himmel als

[39] L, II, 311; L, I, 113: „Wesentlich aber sind die Wissenschaften nicht nach dieser untergeordneten Seite der Nützlichkeit zu betrachten; sie sind wie die Religion Zweck an und für sich, für sich selbst ein letzter Zweck." [40] L, I, 158f. = B, 115f.; L, II, 315. [41] L, II, 315f. = B, 193. [42] L, II, 319. [43] L, II, 390 = B 219. [44] L, II, 327: „Der Gegenstand der Kunst ist das Geistige, Göttliche; dies hat sie in ihrem sinnlichen Material darzustellen"; L, I, 123 = B, 87: „In der Kunst ist ... die griechische, so wie sie ist, selbst das höchste Muster." [45] L, II, 319.

oberste, allgemeine, bloße Naturmacht verehrt, „Naturreligion". Wo selbständige Innerlichkeit und freie Geistigkeit fehlen, muß der Aberglaube die Religion überwuchern. Er spielt daher im chinesischen Volksleben eine große Rolle.[46] Es ist ein schönes Beispiel für Hegels eindringendes Bemühen, sich in die Mentalität fremder Kulturen hineinzuversetzen, wenn er an einer Stelle der neuen Ausgabe in Übereinstimmung mit seinem Gedanken, daß die chinesische „Geistlosigkeit" doch immer nur die relativ niederste Sphäre geistiggeschichtlichen Daseins bedeuten kann, den Punkt aufdeckt, wo an der Naturreligion das geistige Element zum Vorschein tritt. „Es ist zuzugeben, daß wie sehr auch in den Vorstellungen einer Religion das Sinnliche und der Gedanke durcheinandergehen mag, so haben doch die Völker gewiß zugleich das Sinnliche und den Gedanken. Der Mensch kann bei dem Sinnlichen allein nicht stehen bleiben; er muß dabei ein Inneres vor sich haben. Und sobald sich dann der Gedanke in den Gegenstand vertieft, so ist ein Gedachtes, Allgemeines vorhanden. Im ganzen bezieht sich die chinesische Religion nur auf eine natürliche Substanz. Aber als auf Substanz ist sie doch auf Geistiges bezogen. Dieses Geistige kann nun in verschiedenen Beziehungen genommen werden. Darunter finden sich auch wirklich geistige Auffassungen. So hat der Kaiser Khang-hi auf das Frontispiz einer von den Jesuiten im Jahre 1711 erbauten Kirche folgende drei Inschriften setzen lassen, erstens: ‚Dem wahren Prinzip aller Dinge', zweitens: ‚Es hat keinen Anfang gehabt und wird kein Ende haben; es hat alle Dinge geschaffen und erhält alle Dinge', und drittens: ‚Es ist unendlich; es ist unendlich gut und ist unendlich gerecht und regiert alles mit der höchsten Macht'."[47]

Bei alledem räumt Hegel ein, daß China innerhalb der Grenzen seines Prinzips eine „hohe Kultur" ausgebildet hat.[48] Am vorbehaltlosesten erkennt er diese Kultur dort an, wo er das chinesische

[46] L, II, 320ff. = B 186ff. [47] L, II, 324. [48] L, II, 276. 278.

Kunstgewerbe rühmt: „Ausgezeichnet sind sie darin, erstaunliche Künstlichkeiten hervorzubringen, z. B. Sammlungen von äußerst künstlich, hohl in dünnem Kupferblech nachgebildeten Insekten. Von ihrer sehr großen Geschicklichkeit im Erzguß zeugt ein fünfzehn Fuß hoher Turm, der mit vielen Zieraten durch neun Etagen aus einem Gusse hergestellt ist. Die Vorzüglichkeit ihrer Porzellanarbeiten ist allbekannt. Ihre Feuerwerke sollen nach den Berichten der Engländer künstlich und brillant sein. Der Tanz macht ein Hauptstudium und ist sehr ausgebildet. Berühmt ist ihre Gartenkunst; sie sollen im Besitze der schönsten Gärten sein, besonders jenseits der Mauer. Seen, Flüsse, Lustschlösser, Bäder usf. sind geschmackvoll verbunden; man hat der Natur mit Kunst nachgeholfen."[49]

b) Indien

Indien ist wie China ein „Statarisches, Bestehendes geblieben, das noch jetzt in seiner vollständigen Ausbildung nach innen besteht, obgleich nach außen Indien nicht mehr selbständig ist".[50] Statarisch ist es aber nicht mehr in dem strikten Sinne wie China. Das „welthistorische Problem", das Indien stellt, gliedert sich in zwei Fragen. „Erstens, welche Stellung hat die indische Gestalt überhaupt im Fortgange der Idee? Zweitens: Steht die indische Welt mit der übrigen in einem Zusammenhange, und in welchem?"[51] Der letztere ist unzweifelhaft, aber er ist ein nur passiver, ein „stummes, tatloses Verbreiten". Indien tritt nicht aktiv, erobernd auf, sondern ist nur immer von andern erobert und gesucht worden als Wunderland der Perlen, Diamanten, Wohlgerüche, Rosenöle, Elefanten und Schätze der Weisheit. Der Zusammenhang, in dem es dann weiter durch seine alte Sprache, das Sanskrit, mit andern, besonders auch europäischen Sprachen steht, ist nicht eigentlich als

[49] L, II, 318f. [50] L, II, 343 = B, 195; L, II, 366: „Das indische Volk, das wir zu den Anfängen der Weltgeschichte zählen, ist wie das chinesische ein statarisches Volk. Das, was es jetzt ist, war es schon immer." [51] L, II, 343.

historischer Fortgang, d. h. als Keimzelle neuer entwicklungsfähiger Gedanken, „die für die welthistorischen Völker lehrreich gewesen wären", sondern als „Naturverbreitung des Menschengeschlechts" anzusehen. „Das Sichverbreiten des Indischen ist eine dumpfe, vorgeschichtliche Ausbreitung. Es ist geschehen; aber zum Geschichtlichen rechnen wir nur, was mit Bewußtsein geschehen ist, was in der Geschichte eine Stufe, Epoche der Ausbildung selbst ist." Die alte Ausgabe formuliert diesen Gedanken prägnanter: „Geschichte ist nur das, was in der Entwicklung des Geistes eine wesentliche Epoche ausmacht."[52] Größere Bedeutung als dem historischen Fortgang Indiens mißt Hegel dem Fortgang der Idee zu. Dieser Fortgang besteht darin, daß gegenüber der alles nivellierenden und beherrschenden, substantiellen Einheit Chinas der „Unterschied überhaupt, der bestimmte, feste Unterschied" hervortritt und damit der Übergang zur Partikularität, zur Selbständigkeit, zur Freiheit.[53] „Also die durch den Begriff notwendige geistige Bestimmung ist hier der Unterschied, die Selbständigwerdung der Unterschiede, und dies ist das Charakteristische der indischen Gestalt."[54] Infolgedessen kann nun auch eine „Welt der Innerlichkeit" entstehen, gegenüber dem prosaischen Nützlichkeitsstandpunkt Chinas sich ein eigentümlich poesievoller „Idealismus" ausbilden, freilich noch ein begriffloser, vernunftloser, phantastischer Idealismus der „bloßen Einbildung", die „alles Gegenwärtige und Bestehende zu bunten Träumen verflüchtigt".[55] „Wie der indische Geist ein Träumen und Verschweben, ein selbstloses Aufgelöstsein ist, so verschweben ihm auch die Gegenstände zu wirklichkeitslosen Bildern und zu einem Maßlosen. Dieser Zug ist absolut charakteristisch, und durch ihn allein ließe sich der indische Geist in seiner Bestimmtheit auffassen und aus ihm alles Eigentümliche der indischen Gestalt entwickeln."[56] Dahingegen jene „Unterschiede" sogleich in die Natur zurückfallen, die leisen

[52] L, II, 344ff. = B, 199f. [53] L, II, 342. 367f. = B, 201f. [54] L, II, 368 [55] L, II, 349. 351f. 354f. = B, 195f. 228f. [56] L, II, 357f. = B, 224.

Anfänge der Selbständigkeit und Freiheit zu einer „Versteinerung der Volksklassen gegeneinander" führen, die unter dem Namen der Kasten bekannt ist und das Indertum zur „verworfensten Knechtschaft jeder Art von Geist" verdammt.[57] Da die Kastenunterschiede nicht aus der „freien Subjektivität der Individuen" hervorgegangen, sondern an die „Naturbestimmung der Geburt" gebunden sind, verharrt Indien wie China auf der „gleichen ursprünglichen Stufe der Substanzialität".[58] Es bleibt im Banne des orientalischen Prinzips der natürlichen Geistigkeit.

Was den sittlichen Zustand angeht, so kann von innerer Sittlichkeit, Moralität und Freiheit des Geistes nicht die Rede sein.[59] Alle Augenzeugen „stimmen darin überein, daß es nichts von sittlichen Gefühlen Entblößteres geben kann als die indische Nation".[60] Was bei der Zersetzung des Staatsgedankens durch das Kastenwesen in Indien noch politisches Leben genannt werden kann ist ein „Despotismus ohne irgendeinen Grundsatz, ohne Regel der Sittlichkeit und der Religiosität". In Indien ist der „willkürlichste, schlechteste, entehrendste Despotismus zu Hause".[61] Die indische Religion ist wie die chinesische eine „Naturreligion", insofern sie unmittelbare Naturgegenstände anbeten läßt. Als solcher eint sich ihr ein Kultus, der die „roheste Sinnlichkeit und zügelloseste Ausschweifung" enthält.[62] Andrerseits erreicht in der indischen Religion der Geist eine „höhere Stufe" als in der Chinas[63], da er sich zu dem andern Extrem der „höchsten Abstraktion" des Brahma zu erheben vermag.[64] Indem Kultus und Religion Indiens den „Gegensatz der rohesten Sinnlichkeit und der höchsten Abstraktion" enthalten[65], spiegelt sich in ihnen der Volksgeist am klarsten. Der indische Geist ist der träumende Geist, der eine vom Fürsichsein des Subjekts unterschiedene und gegen dieses selbständige Außenwelt nicht zu konzipieren vermag. „Indem nun aber doch in diese Träume der abstrakte und absolute Gedanke selbst als Inhalt eintritt, so kann man sagen: es ist Gott im Taumel seines Träumens, was wir hier vorgestellt sehen. Denn es ist nicht das Träumen eines empirischen Subjektes, das seine bestimmte Persönlichkeit hat und eigentlich nur diese aufschließt, sondern es ist das Träumen des unbeschränkten Geistes selbst. Der träumende Inder ist daher alles, was wir Endliches und Einzelnes nennen, und zugleich, als ein unendlich Allgemeines und Unbeschränktes, an ihm selbst ein Göttliches. Man kann sagen, daß in den Träumen sich auch die tiefste Tiefe der Seele ausspricht, wenn sie anderseits auch aberwitzig sind. So findet sich wohl bei den Indern auch dies Bewußtsein der höchsten Idee, aber vermischt mit den willkürlichsten Wolkengestalten."[66] Den indischen Volksgeist charakterisiert die absolute Unausgeglichenheit eines phantastischen Idealismus leerster Abstraktionen, der gleichwohl die Ahnung der tiefsten Gedanken in sich birgt, und eines von der Natur noch geknechteten Geistes, der bis zur verworfensten Sinnlichkeit entartet. Das Hin- und Hertaumeln zwischen diesen beiden Extremen ist das Wesen des allen Maßes, aller Zucht und Selbstbegrenzung baren Indertums.[67]

Was bei dem Fortschritt Indiens über China hinaus wohl beachtet sein will, ist Hegels neue Unterscheidung zwischen dem „historischen Fortgang", den er in Abrede stellt, indem er die welthistorischen Beziehungen Indiens auf eine lautlos-stumme, vorgeschichtliche „Naturverbreitung" beschränkt[68], und dem „Fortgang der Idee", den er anerkennt, indem das indische Prinzip das „zweite des Begriffs", nämlich der „Unterschied überhaupt" ist.[69] Die Kultur Indiens ist unter rein geschichtlichem Aspekt genau so isoliert und in sich beschlossen wie die Kultur Chinas. Hegel hat also sicherlich nicht durch begriffliche Konstruktionen die Geschichte in dem

[57] L, II, 343. 368 = B, 202. [58] L, II, 371. 374f. = B, 202. [59] L, II, 390f. = B, 219f. [60] L, II, 391. [61] L, II, 369 = B, 222f. [62] L, II, 400f. [63] L, II, 395. [64] L, II, 402ff. = B, 215ff. [65] L, II, 407.

[66] L, II, 352f. = B, 196f. [67] L, II, 352; L, II, 399f. 411 = B, 215. 230. [68] L, II, 346. [69] L, II, 343.

Sinne vergewaltigt, daß er um jeden Preis dort geschichtliche Zusammenhänge hat stiften wollen, wo keine waren. Als Geschichtsphilosoph konnte er freilich eines teleologischen Zusammenhanges nicht entraten, wo geschichtlich betrachtet unausfüllbare Lücken klafften. Dieser Zusammenhang ist aber nur ein solcher in der Idee. Beruht das geschichtsphilosophische Denken Hegels auf der begrifflichen Durchleuchtung der historischen Tatsachenzusammenhänge, so muß es dort seine stärkste Kraft entfalten, wo der Fortgang der Idee und der historische Fortgang zur Deckung kommen. Die Durchschlagskraft seiner Geschichtsphilosophie beruht nur darauf, daß und soweit seine ideell-begrifflichen Intuitionen an der historischen Empirie verifizierbar sind. Daß dies nicht immer der Fall ist, hat Hegel selber deutlich gespürt. Er hat dies so stark empfunden, daß er, wie im Falle Indiens, zu einer Betrachtungsweise übergeht, die wiederum Gedankengänge Oswald Spenglers vorwegnimmt. Spengler bestreitet die Richtigkeit einer „linienförmigen Weltgeschichte", die der Historiker „in der Gestalt eines Bandwurms sieht, der unermüdlich Epochen ansetzt". Statt dessen spricht er von einer „Vielzahl mächtiger Kulturen, die mit urweltlicher Kraft aus dem Schoße einer mütterlichen Landschaft, an die jede von ihnen im ganzen Verlauf ihres Daseins streng gebunden ist, aufblühen, von denen jede ihrem Stoff, dem Menschentum, ihre eigene Form aufprägt, von denen jede ihre eigne Idee, ihre eignen Leidenschaften, ihr eignes Leben, Wollen, Fühlen, ihren eignen Tod hat. Hier gibt es Farben, Lichter, Bewegungen, die noch kein geistiges Auge entdeckt hat. Es gibt aufblühende und alternde Kulturen, Völker, Sprachen, Wahrheiten, Götter, Landschaften, wie es junge und alte Eichen und Pinien, Blüten, Zweige, Blätter gibt, aber es gibt keine alternde ‚Menschheit'. Jede Kultur hat ihre eignen Möglichkeiten des Ausdrucks, die erscheinen, reifen, verwelken und nie wiederkehren. Es gibt viele, im tiefsten Wesen völlig voneinander verschiedene Plastiken, Malereien, Mathematiken, Physiken, jede von begrenzter

Lebensdauer, jede in sich selbst geschlossen, wie jede Pflanzenart ihre eignen Blüten und Früchte, ihren eignen Typus von Wachstum und Niedergang hat. Diese Kulturen, Lebewesen höchsten Ranges, wachsen in einer erhabenen Zwecklosigkeit auf, wie die Blumen auf dem Felde. Sie gehören, wie Pflanzen und Tiere, der lebendigen Natur Goethes, nicht der toten Natur Newtons an."[70] Diese ganze Betrachtungsweise drängt sich bei Hegel in den einen vielsagenden Satz der neuen Ausgabe zusammen: „Im welthistorischen Zusammenhang ist dies (das indische) das andere Prinzip; aber es steht weder rückwärts mit dem ersten (dem chinesischen), noch vorwärts mit den nächsten Prinzipien für sich in Verbindung. Es ist nur ein solcher Zusammenhang vorhanden, wie ihn auch Blumen und Tiere miteinander haben, daß nämlich jedes selbständig aus der Erde hervortritt und ihr Zusammenhang nicht für sie, sondern nur für den reflektierenden Geist ist."[71] Darin äußert sich mit elementarer Wucht die Schwierigkeit, die orientalische Welt in den welthistorischen Zusammenhang einzubeziehen, der Hegel vorschwebte. Wie dieser Gedanke aber bei Hegel nur in mehr zufälliger Art auftritt, so hat er für das Ganze seiner dem (dialektisch gefaßten) Einheitsgedanken huldigenden Geschichtsphilosophie keine Konsequenzen entfaltet. Wäre Hegel ihm weiter nachgegangen, er hätte dem Einheitsgedanken verhängnisvoll werden können. Die letzten Worte des angeführten Satzes zeigen die ganze Weite des Abstandes von der Spenglerschen Intuition. Der reflektierende Geist stiftet den ideellen Zusammenhang, der an den historischen Phänomenen selbst nicht nachweisbar ist. Der allein mögliche Zusammenhang ist der bloße Fortgang in der Idee.

An diesem Punkte tritt die Hauptschwäche der Hegelschen Geschichtsphilosophie klar zutage.

[70] Der Untergang des Abendlandes a. a. O. S. 29. [71] L, II, 343 f. Sperrung vom Verf.

3. Die Phase des Widerspruchs

Der dritte Abschnitt über Persien befaßt in der alten Ausgabe neben dem persischen Kernvolke selbst Assyrien, Babylonien, Medien, Syrien, Judäa und Ägypten unter sich, so daß die orientalische Welt trichotomisch gegliedert erscheint. Zu dieser Gliederung hat Hegel wohl auch geneigt, was aus der Parallelisierung Indiens mit dem Griechentum, Persiens mit dem Römertum erhellt.[72] Auch sagt er an zwei Stellen, daß das persische Weltreich die heterogensten Völkerelemente umspannt, und zählt die obengenannten auf.[73] Diese monströse Zusammenstellung hat die neue Ausgabe insofern etwas gelockert, als sie für die Völker Westasiens und für Ägypten je einen besonderen, vierten und fünften Abschnitt bildet. Allein, damit ist noch nichts über den inneren Zusammenhang gesagt, in dem diese Kulturen stehen, über den geschichtsphilosophischen Ort, der ihnen nach China und Indien angewiesen werden muß. Die Geschichtsphilosophie Hegels ist an diesem Knotenpunkt einem Palimpsest vergleichbar, bei dem eine jüngere Schrift der alten ursprünglichen aufgelagert ist. Ist die trichotomische Gliederung richtig, so wäre es unmöglich, nunmehr mit Persien die Phase des Widerspruchs beginnen zu lassen. Hegel hat aber Persien nicht als höhere Synthese zwischen China und Indien verstanden wissen wollen. Der Parallelisierungsgedanke und die trichotomische Gliederung sind irreführend, ein arabeskenhaftes Spiel, eine Laune des Geschichtsphilosophen, die zwar den wesenhaften Grundzug des dialektischen Ernstes ahnen läßt, ihn aber nicht wirklich erreicht. Mit Persien setzt vielmehr die Phase des Widerspruchs ein, in den die „natürliche Geistigkeit" Chinas und Indiens, die substantielle unmittelbare Einheit von Geist und Natur auseinanderbricht, um sich — in geradezu dramatischer Steigerung — in der Religion Israels und in der Kultur Ägyptens mit gewaltiger Dynamik zu entladen.

[72] Vgl. oben S. 152. [73] L, II, 273. 514 = B, 167. 295.

a) Persien

Der Fortschritt Persiens über Indien hinaus tritt am deutlichsten in seiner Religion zutage, die für Hegel am unmittelbarsten den Geist eines Volkes widerspiegelt. „In Persien beginnt die Ablösung des Menschen von der Natur."[74] Die altpersische Religion bleibt nicht mehr in dem Sinne Naturreligion wie die Chinas und Indiens, die das Göttliche mit dem Natürlichen vermengte, indem sie es als Lama, als Brahmine, als Berg, als Tier, als diese oder jene besondere Existenz verehrte. Die persische Religion ist kein „Götzendienst", sie verehrt nicht „einzelne Naturdinge".[75] Das Ewige und Unendliche ihrer Anbetung ist die „schrankenlose Identität" des Lichtes, „dieses allgemeinen, einfachen physikalischen Wesens".[76] Insofern ist diese Religion „noch Naturdienst".[77] Aber, indem das Lichtprinzip „rein wie der Gedanke" ist — „der Gedanke ist hier noch nicht die freie Grundlage, aber doch ist er die Bedeutung" —, sehen wir den persischen Naturdienst im Begriff, zur Geistreligion überzugehen.[78] „Das Licht hat zugleich die Bedeutung des Geistigen, des Guten, der Reinheit; es ist allgemeine Substanz, die Gestalt des Guten und Wahren, die Substantialität des Wissens und Wollens sowohl wie auch aller natürlichen Dinge. Alles andere ist Offenbarung des Lichtes; alles Leben ist Geburt des Lichtes."[79] Es vollzieht sich der „Bruch" des Geistes mit der Natur, an die er bisher in „substantieller Einheit" gebunden war, oder, wie Hegel sagt, der Geist wird „für sich".[80] Noch nicht in voller Reinheit vollzieht sich der Bruch, aber er ist nicht mehr aufzuhalten. „Auch hier ist die Einheit des Geistigen und Natürlichen; die endliche Weltlichkeit ist in das Eine, das Natürliche ist in das Licht zusammengefaßt. Diese Einheit aber schwebt über der natürlichen Mannigfaltigkeit, und so tritt die Abstraktion der Gottheit ein, neben der alles übrige nur Wert hat, insofern es ein Strahl der Gottheit

[74] L, II, 415. [75] L, II, 424. 443 = B, 242. 257. [76] L, II, 424 = B, 242. [77] L, II, 424. [78] A. a. O. [79] L, II, 417. 424 = B, 242. [80] L, II, 423 = B, 241.

ist."[81] „In dem persischen Prinzipe hebt sich zuerst die Einheit zum Unterschiede von dem bloß Natürlichen hervor."[82]

Damit gewinnt auch das Individuum einen größeren geistigen Eigenwert. Das persische Lichtprinzip ist eine „Einheit, welche die Individuen nur beherrscht, um sie zu erregen, daß sie kräftig für sich werden, ihre Partikularität entwickeln und geltend machen".[83] Der Mensch wird freier, ist nicht mehr an die beschränkte Natur gebunden, sondern kann dem Höchsten als einem Objektiven gegenübertreten. „Das Licht im physischen und geistigen Sinne gilt also als die Erhebung, die Freiheit von dem Natürlichen; der Mensch verhält sich zu dem Licht, dem Guten, als zu einem Objektiven, das aus seinem Willen anerkannt, verehrt und betätigt wird." In China und Indien ist der Geist gefesselt an die Blutsgrundlage des Familienpatriarchalismus oder an die Geburtsunterschiede des Kastenwesens. Darüber erhebt sich in Persien die Reinheit des Lichtes und Guten, dem „sich alle auf gleiche Weise zu nähern, in dem sich alle gleich zu heiligen vermögen". Das Individuum gewinnt dadurch einen „Wert für sich selbst".[84]

Hegel sagt: „Der Geist aber, der noch im Natürlichen ist, hat die Aufgabe, sich von demselben zu befreien."[85] Wir sehen Persien diese Aufgabe erstmalig in Angriff nehmen, indem es sowohl auf seiten der Gottheit wie des Individuums ein der Natur gegenüber selbständiges geistiges Prinzip ausbildet.[86] Das tritt dann auch in seinem politischen Leben in die Erscheinung. Persien ist im Beginn, ein organisches Staatswesen zu entwickeln, das den Partikularitäten freien Spielraum verstattet. „So wird uns hier zum ersten Male ein wirkliches Reich sichtbar, ein Ganzes der Herrschaft, das völlig heterogene (freilich in relativem Sinne) Elemente in sich faßt. Wir haben hier einen Volksstamm, der das Viele zusamnenschließt und es in seiner Individualität erhält, es nur dann durch die Herr-

[81] L, II, 415. [82] L, II, 416 = B, 238. [83] L, II, 415 = B, 237. [84] L, II, 416 = B, 237f. [85] L, II, 416 = B, 237. [86] L, II, 512 = B, 294.

schaft bedingt. Das Reich ist weder eine patriarchalische Herrschaft wie in China, noch ist es so starr wie Indien...; es ist auch kein Reich der Unterdrückung wie bei den Türken. Sondern man sieht hier eine Reihe von Völkerschaften, die in ihrer Selbständigkeit geblieben und doch von einem Einheitspunkte abhängig sind, der sie zufrieden erhalten konnte. Dies Reich hat denn auch eine sehr lange und glänzende Dauer gehabt, und die Weise seines Zusammenhanges ist als etwas anzuerkennen, das der Idee des Staates näher kommt."[87] Was dieses Volk auszeichnet, ist die „Toleranz".[88] „Ihre Herrschaft war auf keine Weise unterdrückend, weder in Ansehung des Weltlichen noch des Religiösen."[89]

Von großer Wichtigkeit ist nunmehr wieder das Problem des geschichtlichen Zusammenhangs, in das wir abschließend auch die Stellung Chinas und Indiens hineinbeziehen. Wie sehr es Hegel beschäftigte, erhellt aus den ersten Sätzen, mit denen die neue Ausgabe den Abschnitt über Persien einleitet. „Mit dem persischen Reiche beginnt der offenbare Zusammenhang mit der Weltgeschichte, der nicht etwa ein anscheinender äußerer, sondern ein Zusammenhang des Begriffes ist. Solchen Zusammenhang hat das Innere des Geistes überhaupt, das die Gestaltungen der Geschichte hervorbringt, wenn sie auch in keinem äußeren Zusammenhange stehen. Hier aber ist das Innere herausgetreten und zum erscheinenden geschichtlichen Zusammenhang geworden."[90] Hegel unterscheidet also noch einmal[91] ganz unmißverständlich zwischen einem inneren und äußeren Zusammenhang, zwischen dem Zusammenhang des Begriffs, der, dem Inneren des Geistes angehörig, die Gestaltungen

[87] L, II, 417f. 445f.; L, II, 439ff. = B, 253f.: „Das Großartige des persischen Reiches ist, daß es als ein Völkerverein (nach Analogie des ehemaligen Deutschen Reiches oder des Napoleonischen Kaiserreiches) anzusehen ist, daß in seinen Satrapien die Eigentümlichkeit der einzelnen Völker erhalten bleibt, jedem Teile seine eigene Gestalt gelassen wird und sie nur in einem Punkte sich konzentrieren." [88] L, II, 445. [89] L, II, 445 = B, 257. [90] L, II, 414. Sperrung vom Verf. [91] Vgl. oben S. 161f.

der Geschichte hervorbringt, und dem äußeren geschichtlichen Zusammenhang, in dem jener zur Erscheinung kommt. Zwischen China, Indien und Persien besteht kein Zusammenhang im letzteren Sinn, nur ein Zusammenhang des Begriffs. Das ist der Sinn von Hegels Satz: „Das chinesische und indische Reich können nur an sich und für uns in den Zusammenhang der Geschichte kommen."[92] Und noch deutlicher: „Der Übergang, den wir von Indien nach Persien zu machen haben, ist also nur im Begriffe, nicht im äußerlichen geschichtlichen Zusammenhange."[93] *Maßgebend für den aller Geschichte zugrunde liegenden begrifflichen Zusammenhang ist Hegels Fassung des Geistbegriffs.* Es ist das Wesen des Geistes, es ist sein Begriff, sich aus allen naturhaften Bindungen herauszulösen und dadurch zum Bewußtsein seiner Freiheit zu kommen. „Der Geist aber, der noch im Natürlichen ist, hat die Aufgabe, sich von demselben zu befreien."[94] China, Indien und Persien bezeichnen jedes für sich eine Etappe in diesem Befreiungsprozeß. Das ist der Fortgang der Idee, der den begrifflichen Zusammenhang jener drei Völker stiftet. Aber mit Persien tritt nun der Zusammenhang des Begriffs erstmalig auch äußerlich in geschichtliche Erscheinung, nicht nach rückwärts, sondern nach vorwärts im Hinblick auf das Griechentum. „Die Perser sind das erste geschichtliche Volk; Persien ist das erste Reich, das vergangen ist."[95] Was gehört nach Hegel dazu, daß ein Volk ein geschichtliches sei? China und Indien sind keine eigentlich geschichtlichen Völker, da sie ein „natürliches vegetatives Dasein bis in die Gegenwart fristen".[96] „Das Statarische, das ewig wieder erscheint, ersetzt das, was wir das Geschichtliche nennen würden. China und Indien liegen gleichsam noch außer der Weltgeschichte, als die Voraussetzung der Momente, deren Zusammenschließung erst ihr lebendiger Fortgang wird."[97] Damit bestreitet Hegel nicht, daß

[92] L, II, 415 = B, 236. [93] L, II, 416 = B, 237. [94] L, II, 416 = B, 237.
[95] L, II, 414 = B, 236. [96] A. a. O. [97] L, II, 275 = B, 168.

jene Reiche innerhalb ihrer selbst eine Entwicklung gehabt haben, die man Geschichte nennen könnte. Er sagt ausdrücklich: „China hat dies Eigentümliche, daß es sich in sich selbst entwickelt hat."[98] China hat aber, wie Indien, insofern „eigentlich keine Geschichte", als es seinen Charakter immer behalten und kein Volk von einem andern geistigen Prinzip sich an die Stelle des alten gesetzt hat. „Wie es jetzt ist, so ist es das Resultat seiner Geschichte; wir sprechen hier nicht bloß von einem vergangenen, sondern auch von einem noch gegenwärtigen Reiche, und indem wir von seiner ältesten Geschichte sprechen, zugleich von seiner Gegenwart."[99] Persien ist deshalb das erste geschichtliche Volk, weil es vergangen, d. h. einem Volke erlegen ist, das mit Persiens Untergang sein geistiges Erbe angetreten und fortgebildet hat. „Die Berührung Persiens und Griechenlands ist auch äußerliche Geschichte. Das persische Prinzip ist ein untergeordnetes und muß deshalb als solches manifestiert, das Persische Reich von den Griechen gestürzt und erobert werden. So sehen wir hier das erstemal in der Geschichte keinen Übergang, der bloß an sich bleibt, sondern einen, der auch geschichtlich ist und bei dem ein Reich das untergegangene ist. Das chinesische, indische Reich ist noch, was es gewesen ist. Hier aber haben wir mit dem Übergange der Herrschaft zugleich den Untergang des Persischen Reiches; überhaupt, da wir im Geistigen angekommen sind, haben wir von jetzt ab Übergang des Prinzips und der Herrschaft zugleich."[100] Hegel untersucht daher mit besonderer Sorgfalt, inwiefern das Prinzip des Persertums den Keim des Verfalls in sich trug und den *Untergang* des Reiches herbeiführen mußte. Daß dies überhaupt möglich sein konnte, liegt in der geistigen Selbsterfassung jenes Prinzips, das sich relativ selbständig von der Natur besonderte, begründet. Wäre es nicht so, Persien hätte einfach das statarische und vegetative Schicksal Chinas und Indiens geteilt, dessen Prinzipien sich aus der substantiellen Einheit mit der Natur nicht ge-

[98] L, II, 277f. [99] L, II, 278. [100] L, II, 512 = B, 294.

nügend herauslösen konnten. Mit der Unterscheidung des Geistes von der Natur aber öffnet sich jenem eine neue Existenz. „Mit dieser Öffnung ist ein großer Schritt getan; das Fortschreiten kann nicht stillhalten, der Geist muß sich vollbringen."[101]

Es ist also zu beachten, daß Hegel unter Geschichte nicht ohne weiteres den Entwicklungsprozeß versteht, den ein Volk innerhalb seiner selbst durchmacht. Ein Volk hat seine Geschichtlichkeit daran zu legitimieren, ob es vergangen ist und durch die Ausbildung eines epochemachenden geistigen Prinzips tauglich war, dem Volke, das an seine Stelle trat, die Fackel des Geistes weiterzureichen. Ein solches Volk allein ist ein weltgeschichtliches. Hegel hätte gut daran getan, zwischen dem Geschichtlichen und Weltgeschichtlichen terminologisch genauer zu unterscheiden und nicht dort einfach von Geschichte zu sprechen, wo er Weltgeschichte meinte.

Das persische Weltreich, das Cyrus begründete, ist untergegangen. Schuld daran war gewiß auch die asiatische Ausschweifung, der die frische Kraft des ursprünglichen Gebirgsvolkes nicht widerstehen konnte.[102] „Es ist den Asiaten," sagt Hegel, „nicht gegeben, Selbständigkeit, Freiheit, gediegene Kraft des Geistes mit Bildung, dem Interesse für mannigfaltige Beschäftigung und der Bekanntschaft mit den Bequemlichkeiten zu vereinigen; kriegerischer Mut besteht nur in Wildheit der Sitten, er ist nicht der ruhige Mut der Ordnung, und wenn der Geist sich mannigfaltigen Interessen eröffnet, so geht er sogleich zur Verweichlichung über, läßt sich sinken und macht die Menschen zu Knechten einer schwachen Sinnlichkeit."[103] Aber die asiatische Üppigkeit, gegen die der einfache persische Sinn in sich keinen Widerhalt hatte, ist doch mehr ein Symptom des Verfalls als dessen eigentliche Ursache. Diese liegt darin, daß es dem Persertum bei aller Liberalität nicht gegeben war, die unterworfenen und beherrschten Völker, so verschieden an Sprache, Sitte, Religion usw., in einem einheitlichen Staatsganzen zu organisieren. „So blieben sie (die Perser) bloß im Verhältnis der Herrschaft zu diesen Völkern. Sie blieben ein abgesondertes, abgeschnittenes Volk gegen diese Mannigfaltigkeit... Sie haben ihr Prinzip nicht in die eroberten Völker hineingebildet, nicht ein Ganzes hervorgebracht und machten nur aus Aggregaten von unendlich vielen Individualitäten eine Herrschaft... Es besteht keine Gemeinschaft der Gesetze, der Rechte in dieser Völkermenge, wie sich die Perser denn auch nicht als Beamte unter den Völkern betätigen, sondern nur Tribut und Kriegsdienst von ihnen verlangen. Die persische Herrschaft hatte so keine wahre, innerliche Legitimität unter diesen Völkern erlangt, weil sie in sich nicht organisiert wurden. So blieben sie die abstrakten Herren und dies führte Gewalttätigkeit, Rechtlosigkeit und Unterdrückung notwendig mit sich." Dies hat dann die Schwächung der zwar tapferen, aber auch unruhvoll schweifenden persischen Macht herbeigeführt. Das Massenhafte und Unorganisierte, das Disparate und Zusammenhanglose ihrer Heere, das getreue Spiegelbild der „unorganisierten Einheit" ihres Staates, ist der „griechischen Organisation" unterlegen. „Das höhere Prinzip hat das untergeordnete überwunden." An die Stelle der „unorganischen Mannigfaltigkeit verschiedener Partikularitäten", an die Stelle der abstrakten die „konkrete Einheit" des Staates treten zu lassen, „wo die Partikularitäten sich gegenseitig binden und zur höchsten Einheit erheben", wo der allgemeine Staatszweck zugleich der subjektive Zweck der Individuen ist, — diese Fortbildung in der Idee des Staates zu vollziehen und damit einen neuen Freiheitsgedanken zu realisieren, war die weltgeschichtliche Mission Griechenlands.[104]

[101] A. a. O. [102] L, II, 445. [103] L, II, 441 = B, 254.

b) Judäa

Eines der heterogenen Elemente, die dem persischen Reich angegliedert wurden, ist das Volk Israel. Das Bedeutsamste an ihm ist seine Religion der abstrakten reinen Geistigkeit. „Hier ist

[104] L, II, 446. 512ff. = B, 295; L, III, 619 = B, 336.

das Licht der Perser, die physikalische, äußerliche Einheit, erst zum Gedanken aufgeblüht, die reine natürliche Einheit, wie sie von ihnen aufgefaßt worden ist, von dem Momente der Natürlichkeit gereinigt. Das Geistige entwickelt sich in seiner extremen Bestimmtheit gegen die Natur, in welcher der Geist nicht frei wird."[105] Das Judentum bedeutet also in noch intensiverem Maße, als dies bei der persischen Lichtreligion feststellbar war, den „Bruch" mit dem orientalischen Prinzip des in die Natur versenkten, mit ihr in substantieller Einheit befindlichen und darum unfreien Geistes.[106] „Dies ist der hohe Punkt, eine Spitze, die einerseits noch dem Orient angehört, anderseits über die Grenzen des Orientalischen hinausgeht; wir beobachten hier das Umschlagen des morgenländischen Prinzips. Der Morgenländer erklärt die Natur für das Erste; bei den Juden steht umgekehrt das Geistige zuerst. Hier ist das Glauben das Denken; denn was man weiß, das glaubt man auch. Das Natürliche dagegen ist zu einem rein Äußerlichen herabgedrückt; die Gottheit ist der Natürlichkeit entäußert, mit der wir sie selbst noch bei den griechischen Völkern verunreinigt finden. Hier fängt die Prosa der Natur an, d. h. sie wird als endlich aufgefaßt, nicht mehr gemischt mit dem, was gegen sie das Höhere ist. Die Sonne z. B. wird bloß als Sonne, nicht auch zugleich als etwas Höheres angesehen. Die Natur erscheint als der Gottheit unterworfen, sie dient dazu, jene zu verherrlichen. Man tritt hier in einen reinen und homogenen Kreis der Weltanschauung."[107] Das Losreißen des Geistigen von dem Natürlichen, Sinnlichen und Unmittelbaren hat die „Entgötterung der Natur" zur Folge.[108] Der Geist kommt damit zu seiner „Würde" und die Natur zu ihrer „Wahrheit".[109] „Und das ist ihre Wahrheit, daß sie das Äußerliche ist gegen den Geist. Das Wahre ist dann, daß die Idee auch in ihrer Entäußerung noch Idee bleibt. Das erste Versöhntsein aber des Geistes mit der Natur, wo er mit der Natur noch

[105] L, II, 453. [106] L, II, 455 = B, 262f. [107] L, II, 453. Sperrung vom Verf.
[108] L, II, 454. [109] L, II, 454 = B, 263f.

gemischt, in sie versenkt ist, bedeutet die Niedrigkeit, Entwürdigung des Geistes, die wir gesehen haben. Hier dagegen tritt die Natur herab und wird als ein Äußerliches genommen."[110] Das orientalische Prinzip zeigt den Geist, wie er noch mit der Natur vermischt und in sie versenkt ist. Es ist der Geist in seiner Niedrigkeit und Entwürdigung. In der Religion Israels erreicht er bereits eine Höhe, der gegenüber die Natur als das Untergeordnete und Äußerliche erscheint, das sie im Weltprozeß überhaupt ist.

Mit scharfen Strichen zeichnet Hegel die hieraus sich ergebenden Eigentümlichkeiten des neuen Religionsgedankens. Die Natur ist ein Geschaffenes. Gott ist der Schöpfer und Herr aller Menschen wie der ganzen Natur. Das Verhältnis zwischen der Gottheit und der Natur ist das der „Erhabenheit" Gottes, für den die Natur nur Schmuck und Folie ist. Ist Gott als der Eine, unsinnliche Geist gefaßt, so kann auch der Mensch als ein nur sinnliches Wesen nicht mehr vorgestellt werden. Er ist „sittliches Wesen", dessen Verhalten von Prinzipien wahrhafter Moralität geregelt wird. Menschen und Dinge können ferner in ihrer Endlichkeit und Natürlichkeit, Äußerlichkeit und Beschränktheit aufgefaßt und dargestellt werden. „Menschen werden als Individuen, nicht als Inkarnationen Gottes, Sonne als Sonne, Berge als Berge, nicht als in ihnen selbst Geist und Willen habend, genommen." Dies konstituiert den „geschichtlichen" Charakter in der Selbstdarstellung des israelitischen Volkes. Das „erste Versöhntsein", d. h. die unmittelbare Identität von Geist und Natur, wie sie das Asiatentum kennzeichnet, ist in der jüdischen Religion zur Auflockerung der gebundenen Momente, zum ausschließenden Widerspruch des Geistes gegen die Natur fortgeschritten. Die zweite Versöhnung, d. h. die durch den Widerspruch vermittelte Identität des Geistes mit der Natur ist aber noch nicht erfolgt. Der Geist bleibt abstrakt. Er ist noch nicht „konkreter Geist", der die Natur als Moment in sich befaßt. Dadurch erhält diese Re-

[110] L, II, 454.

ligion viertens die „Bestimmung des Ausschließens". Sie ist die Religion der Exklusivität. Der Eine Gott ist nur der Gott des jüdischen Volkes, gegen den alle andern Götter und alle andern Religionen falsch sind und dessen Liebe sich nur auf Abrahams Samen erstreckt. Die Schroffheit des Gottesgedankens endlich, der sich gegen jedes Wahrheitsmoment in andern Religionen strengstens absperrt, erzwingt einen „harten Dienst", der das Subjekt vor Zeremonie und Recht nicht zum Bewußtsein der Freiheit und Selbständigkeit kommen läßt. „Der Staat aber ist das dem jüdischen Prinzip Unangemessene und der Gesetzgebung Moses fremd."[111]

c) Ägypten

Was von Persien und Judäa gilt, die Herauslösung des Geistes aus der unmittelbaren Einheit von Geist und Natur und also der Bruch mit dem orientalischen Prinzip, gilt endlich von Ägypten, dem Land des Rätsels und der Symbole. Ägypten ist der „innerliche" Übergang und Fortgang des geistigen Bewußtseins vom Orient nach Griechenland, während der historisch-äußerliche Übergang dem Persischen Reiche zu vindizieren ist, dessen Provinz Ägypten geworden war.[112]

Wir sehen in der vorder- und westasiatischen Welt das orientalische Prinzip in seine Momente auseinanderfallen, in die wüste Sinnlichkeit der Naturdienste und Vegetationskulte auf der einen, den abstrakten reinen Gedanken auf der andern Seite. Die „Aufgabe" ist nun, diese „widerstreitenden Momente" in eine neue Einheit zusammenzufassen, von der unmittelbaren zu der durch den Widerspruch vermittelten Identität von Natur und Geist fortzuschreiten.[113] Die Bedeutung der ägyptischen Gestalt besteht darin, daß sie „in der Weltgeschichte die Aufgabe darstellt und das Mißlingen, die Aufgabe zu lösen".[114] Symbolisch für den ägyptischen Geist ist das

[111] L, II, 454ff. = B, 263ff. [112] L, II, 273. 511 = B, 167. 294. [113] L, II, 460 = B, 267. [114] L, II, 461.

Gebilde der Sphinx, jene halb tierische, halb menschliche Doppelgestalt. „Es ist das Geistige, das sich dem Tierischen, Natürlichen entreißt, aus ihm herauszublicken anfängt, doch noch nicht befreit, noch in dem Widerspruche befangen ist. Der Mensch hebt sich aus dem Tiere empor, er blickt schon um sich, steht aber noch nicht auf seinen Beinen, vermag sich von den Fesseln des Natürlichen noch nicht ganz zu befreien."[115] Der Mensch, der aus dem natürlichen Zustande hervortritt, das Geistige, das mit dem Willen, sich selbst sich klarzumachen, aus dem Tierischen hervorbricht, ist in dem Bilde der Sphinx „symbolisiert".[116]

Die außerordentliche Dynamik dieses zur Lösung drängenden, aber ungelöst bleibenden Widerspruchs wird von Hegel — gerade in der neuen Ausgabe — geflissentlich hervorgehoben. „Wir sehen die Ägypter, von dem Natürlichen gebunden, in gedrungener, verschlossener Naturanschauung verdumpft, aber auch diese Gebundenheit durchbrechend und also in dem Widerspruche erscheinend, dessen Lösung sie sich als Aufgabe darstellen."[117] In ihrer Religion sind ein bloß materialistischer Inhalt und ein reiner Idealismus, sind natürliche und geistige Mächte aufs innigste verbunden, „aber nicht so, daß die geistige Bedeutung hervorgetreten wäre, sondern daß die verbundenen Mächte eben in ihrem höchsten Widerspruche zusammengefaßt, vereinigt waren".[118] „Es ist schwer, den ägyptischen Charakter darzustellen, weil er einen ungeheuren Widerspruch in sich enthält."[119] „Ein in sich höchst unruhiger Geist von ungeheurem Triebe und Drang zeigt sich uns, der sich im Entgegengesetzten auf die wildeste Weise herumwirft."[120] „Der ungeheure Kontrast gehört zu dem Charakter der Ägypter... Diese Vermischung des Heterogensten ist das Rätsel, das uns die Ägypter zu lösen aufgeben. Dieses Rätsel ist in allen ihren Werken; es ist ihr Geist selber."[121] Es ist der Selbstwiderspruch des nach seiner

[115] L, II, 460 = B, 267. [116] L, II, 483. [117] A. a. O. [118] L, II, 475 = B, 278. [119] L, II, 502. [120] L, II, 503. [121] L, II, 508.

Befreiung ringenden, verstandesklaren Geistes, dem es „unmöglich geworden ist, es in der natürlichen Einheit der Substanz auszuhalten", der symbolisierend das Natürliche in ein Geistiges zu verwandeln strebt, der aber andrerseits an den Naturdienst, „grell und grob wie in Afrika", an partikuläre Zwecke, an die Ausbrüche rohester Sinnlichkeit, an entwürdigenden Aberglauben, an bizarre, groteske, phantastische Werke und Mythen hart gebunden bleibt.[122] Dieser naturgebundene Geist, der sich selbst ein Rätsel war, kann nur ein Geist der Unfreiheit sein.[123] Ein „freies Reich der Wissenschaft" ist demnach auch bei den Ägyptern nicht zu suchen. „Das Unverständige, Verstandlose ist mit dem Verständigen vereinigt. Sie sind nicht zum freien Bewußtsein gekommen."[124] Hegel verfolgt die „Vermengung von Geistigem und Natürlichem"[125] in den einzelnen Gestaltungen des ägyptischen Volksgeistes.

Das ägyptische Leben ist den geographischen Verhältnissen des Landes konform. „Der Nil und seine Überschwemmungen in Verbindung mit der Sonne ist für die Ägypter alles in allem; es hängt ihr Leben davon ab. Nil und Sonnenumlauf sind die Pulsadern des ägyptischen Lebens; was nicht vom Nil berührt wird, gehört nicht zu Ägypten. Auf dieser natürlich beschlossenen Welt, auf dem geschlossenen physischen Kreise, den Nil und Sonne bestimmen, ruht denn auch die Grundanschauung dessen, was den Ägyptern als das Wesen gilt."[126] Ihre Staatseinrichtungen und Lebensweise sind ebenso einförmig und in sich beschlossen wie die Natur des von ihnen bewohnten Landes. Ordnung und Sorgfalt, feste Besonnenheit und praktische Verständigkeit sind die hervorstechenden Merkmale ihrer Sitte und Handlungsweise, ihrer polizeilichen Einrichtungen, ihres Gerichtswesens, ihrer Priesterschaften, ihrer Bauten und Bewässerungsanlagen. Das Volk nimmt keinen Anteil an der Regierung. Aber Könige und Priester können nichts nach Willkür tun, sondern sind durch das Gesetz gebunden. So erschien schon den Alten Ägypten als „Muster eines sittlich geregelten Zustandes". „Jene ruhige, polizeilich regulierte Ordnung" ist aber nicht das bewegungslose Eine Chinas. „Ein Zustand, der als schlechthin fertig angenommen und genossen werden soll, in dem alles berechnet ist, besonders die Erziehung nur Angewöhnung an ihn, damit er zur andern Natur werde, ist überhaupt der Natur des Geistes zuwider, der das vorhandene Leben zu seinem Objekte macht und der unendliche Trieb der Tätigkeit ist, dasselbe zu verändern." Es arbeitet unter den Oberflächenerscheinungen des ägyptischen Lebens ein unendlich drangvoller Geist, der sich durch die „ungeheuersten Produktionen" kundtut.[127]

Hegel denkt hierbei zuerst an den Tierdienst der ägyptischen Religion, in dem nicht ein niederes, sondern ein höheres Leben angeschaut, die lebendige, unsichtbare und unbegreifliche Innerlichkeit als das Göttliche verehrt wird. „Die Tiere sind in der Tat das Unbegreifliche; es kann sich ein Mensch nicht in eine Hundsnatur, so viel er sonst Ähnlichkeit mit ihr haben möchte, hineinphantasieren oder vorstellen, — sie bleibt ihm ein schlechthin Fremdartiges." Das Göttliche und Geistige kann nur im „Reiche der Natur", d. h. auf der Seite des Geistlosen und Ungeistigen, als das Unbegreifliche gefaßt werden. Auf dem Boden der Vorstellung, der Reflexion, des Gedankens, der dem Griechen-, noch mehr dem Christentum eigentümlich ist, ist die Unbegreiflichkeit des Geistes vergangen, ist der Geist sich selbst offenbar, versteht und begreift der Geist den Geist. Das Geistige erscheint dem Ägypter nicht als freies, selbständiges, allgemeines Prinzip, sondern in der unfreien Naturgebundenheit partikularisierten tierischen Lebens. Wie diese Verehrung des unbegriffenen Geistes in Gestalt des Tieres sich auf der Höhe sinnlicher Symbolik des Geistigen und Menschlichen halten kann, so

[122] L, II, 502 f. 509 = B, 291 f. [123] L, II, 478. 480 = B, 283. [124] L, II, 291. [125] L, II, 490. [126] L, II, 468 = B, 277.

[127] L, II, 468—474 = B, 273—277.

kann sie auch bis zum „stumpfsten und unmenschlichsten afrikanischen Aberglauben" entarten.[128]

In geistigerer Form erscheint der ägyptische „Naturdienst" als die Verehrung von Göttern, in denen Geistiges und Natürliches untrennbar vereinigt ist. „Die ägyptischen Götter sind Gestalten, deren Sein zwar geistige Wirksamkeit, d. h. besondere partikuläre Wirksamkeit ist, die aber auf der andern Seite auch wieder an natürliche Dinge geknüpft und zu Symbolen heruntergesetzt werden."[129] So sehen wir den in sich geschlossenen „Naturkreis", der mit Nil und Sonne die Grundlage des ägyptischen Lebens bildet, in den Mythen von Isis und Osiris als „menschlichen Verlauf" aufgefaßt. „Der natürliche Verlauf und die göttliche Geschichte ist dasselbe."[130]

Noch kraftvoller und eindringlicher ringt sich der Geist im Totenkult ans Licht. Es ist das Verdienst der neuen Ausgabe, durch die Staffelung der ägyptischen Religion in Tierdienst, Götterglaube und Totenkult diesen Gedankengang Hegels deutlich hervortreten zu lassen, der durch das wirre Durcheinander und die Zerstückelung der zusammengehörigen Partien in der alten Ausgabe ganz verdeckt ist. Der ägyptische Totenkult ist nicht eine „bloße Ehrung der Toten". Sein Kern ist der Unsterblichkeitsgedanke. Damit triumphiert der Geist über die Natur. „Dies, daß die Seele unsterblich ist, soll heißen: sie ist ein anderes als die Natur; der Geist ist selbständig für sich. Das bloß Natürliche erscheint vereinzelt, ist schlechthin abhängig von anderm und hat seine Existenz in anderm: mit der Unsterblichkeit aber ist es ausgesprochen, daß der Geist in sich selbst unendlich ist. Diese Vorstellung wird zuerst bei den Ägyptern gefunden."[131] In einem wertvollen Zusatz der neuen Ausgabe bemüht sich Hegel um eine möglichst genaue Definition des Unsterblichkeitsgedankens. Unter Unsterblichkeit der Seele versteht er das Bewußtsein des Geistes von seiner absolut freien und innerlich für sich seienden

[128] L, II, 474—483 = B, 282—285. [129] L, II, 483f. [130] L, II, 484ff. = B, 278f. [131] L, II, 493 = B, 287f.

Unendlichkeit, ein Bewußtsein, das gerade dem orientalischen Geist versagt bleibt. „Bei uns hat der Unsterblichkeitsglaube wesentlich die Bestimmung, daß die Seele einen ewigen Zweck, ganz verschieden von ihrem endlichen, und darum einen unendlichen Wert in sich habe."[132] Nicht versteht er aber unter Unsterblichkeit die individuelle Fortdauer und „partikularisierte Existenz" eines abstrakten Seelenatoms. „Dies reicht für den Begriff des Geistes nicht zu." Unsterblich ist nur der Geist in seiner Konkretheit und Allgemeinheit. Der Seelenwanderungsglaube der Ägypter und die übertriebene Wertschätzung, die sie dem vergänglichen Körper durch die Mumifizierung und für die Ewigkeit berechnete Grabbauten zuteil werden ließen, beweist, daß „ihr Begriff der Unsterblichkeit noch nicht hoch war".[133] „Gerade darin übrigens, daß die Ägypter versuchten, dem Körper Dauer zu verschaffen, offenbart sich, daß sie keine wahre Unsterblichkeit kannten; noch weit mehr wird dadurch ihre unendliche Hochschätzung des Sterblichen, des Partikulären bewiesen. Denn bei der wahren Unsterblichkeit ist, wie gesagt, die Erhaltung des Körpers ganz unwesentlich."[134]

Am elementarsten aber ist die Spannung des Widerspruchs zwischen dem Geist, der sich in Freiheit und Innerlichkeit zu erfassen strebt, und den Naturgebundenheiten, in die er allenthalben wieder zurücksinkt, auf dem Gebiete der ägyptischen Kunst. Hier entlädt sich seine Dynamik in großartigsten Schöpfungen der Architektur und Skulptur, größer und staunenswerter als alle Werke der sonstigen alten und neuen Zeit. Hier ist der Geist die „absolute Gärung, das Treiben, der Widerspruch, der absolute Versuch und Drang, aus sich herauszugehen, sich Luft in der Beklommenheit, das Innerliche äußerlich und das Äußerliche zu einem Innerlichen zugleich zu machen".[135] Hier erscheint der ägyptische Geist als der „ungeheure Werkmeister"[136], der seine eigene Rätselhaftigkeit in den Stein

[132] L, II, 493f. [133] L, II, 494ff. = B, 288f. [134] L, II, 496. [135] L, II, 498 [136] L, II, 500 = B, 286.

hineinschreibt. Das kühne, mächtige, grandiose Reich von Werken der Baukunst und Bildnerei ist die eigentliche Tat der Ägypter, in der sich der nie zu ersättigende Drang ihres Geistes, rätselhaft und dunkel wie er ist, zur gegenständlichen Anschauung befreit.

In der neuen Ausgabe äußert sich Hegel ausführlicher darüber, an welcher Stelle die Kunst, insonderheit die ägyptische, in der Entwicklungsgeschichte des Geistes hervortritt. Der Orient ist nicht der für die Entstehung einer großen Kunst geeignete Boden. „In einem Volke, das noch in die Natur als solche versenkt ist, wie im ganzen der orientalische Geist sich zeigt, wo das Natürliche das Übergewicht hat, kann die Kunst, sofern sie existiert, nur Verzerrtes, Geistloses hervorbringen. Daß die Kunst hervortreten kann, dazu gehört, daß die Fähigkeit hinzugekommen ist, des Geistigen sich bewußt zu werden." Wo umgekehrt das Geistige das Übergewicht hat wie in der christlichen Religion, der „Religion des Geistes", kann die Kunst eintreten. Aber sie ist etwas „Gleichgültigeres", ja, etwas „Überflüssiges", weil der Geist sich in höherer, adäquaterer Form erfassen, sich selbst auf dem Boden des Gedankens geistig darstellen kann. Aber, wo ein Bewußtsein des Geistigen sich herausgebildet hat, das einerseits nicht mehr in die Natur versenkt ist und andrerseits noch nicht die Form des Geistigen selbst erlangt hat, wo also der Geist noch mit der Natur „behaftet" ist, da hat die Kunst als notwendige Form des Bewußtseins und anschaulicher Ausdruck des Geistes den ihr gemäßesten Ort. „Die Kunst fällt in die Mitte des geistigen Prozesses." Die großen Epochen der Kunst sind für Hegel die klassische Kunst der Antike, wo das Geistige in Harmonie und im Gleichgewicht mit dem Natürlichen ist, und die Kunst der Ägypter, wo das „Geistige im Ringen mit dem Natürlichen frei zu werden strebt".[137]

[137] L, II, 498 f.; L, I, 113: „Ebenso hat die christliche Religion wesentlich auch Kunst, weil ihr das Göttliche nicht das Abstrakte des Verstandes ist. Doch kann bei uns nicht wie bei den Griechen die Kunst die höchste Weise sein, in der das Wahre vorgestellt und gefaßt wird, und kann nur untergeordnete Stellung haben. Die Gestaltung, die nur durch die Kunst gegeben wird, hat für uns keine unbedingte Wahrheit, ist nicht die Form, in der das erschiene, was absolut ist. Die Gestaltung in der Kunst ist nur ein Endliches, ein dem unendlichen Inhalt, der dargestellt werden soll, Unangemessenes." [138] L, II, 501. [139] L, II, 501 = B, 291. [140] L, II, 509 ff. = B, 292 f.

Der Geist des Ägyptertums ist der „gärende Geist", der nach Klarheit strebt, ohne zur Klarheit zu kommen. Er stellt die gewaltsame Verknüpfung zweier Extreme dar, die er noch nicht zur Versöhnung zu bringen weiß.[138] „Diese Extreme zeigen sich hier aneinandergeknüpft: Natur, natürlicher Geist in die Natur versenkt, und Geist, der sich losringt und sich gegen die Unterwürfigkeit sträubt. Es ist nicht wie im früheren orientalischen Wesen die Vereinigung dieser beiden Momente, wie sie der Verstand vor sich hat, wenn er von Einheit von Geist und Natur spricht und sprechen hört. Es ist auch noch nicht die wahre Einheit, die, im Griechischen anfangend, im Christentum erreicht ist, die geistige Freiheit, für die das bloß Sinnliche, Natürliche nur vom Geiste gesetzt, Material, Boden ist, um den Geist zu manifestieren. Zwischen der ersten Einheit, der orientalischen, und dem Idealismus, der Einheit im Geistigen, steht das Ägyptische in der Mitte. Beide Seiten sind in Selbständigkeit, aber in abstrakter Selbständigkeit. Die gärende Einheit haben wir vor uns, worin die wahrhafte Einheit nur geahnt, als Rätsel, Aufgabe vorgestellt ist."[139]

Was für den Ägypter Aufgabe und Rätsel geblieben ist, löst der Grieche, der auf das höchste Gebot des delphischen Gottes: „Mensch, erkenne dich selbst" den Geist als Geist erfaßt, den Schleier der Göttin zu Sais lüftet und die Sphinx vom Felsen stürzt. Im griechischen Geiste erfaßt sich das Selbstbewußtsein in freier und klarer Menschlichkeit.[140]

4. Die Dialektik des orientalischen Geistes

Indem wir hiermit von der orientalischen Welt Abschied nehmen, erleuchtet sich uns noch einmal das Problem der Hegelschen Dialektik.

Ihr Rhythmus ist der Dreitakt der unmittelbaren Identität von Geist und Natur, des Widerspruchs von Geist und Natur, der durch den Widerspruch vermittelten Identität von Geist und Natur. Bezeichnet Hegel die letztere als „Idealismus" oder „Einheit im Geistigen", so könnte man die erstere sinngemäß als Naturalismus oder Einheit im Natürlichen bezeichnen. Immer handelt es sich um den Geist. Aber auf der naturalistischen Stufe der unmittelbaren Identität ist der Geist in die Natur versenkt. Er ist der Geist des Orients, der Geist der Unfreiheit und Knechtschaft, der Despotie und Heteronomie, der Geist der Unorganisiertheit, der keine Sphäre individuellen Fürsichseins weder auf dem Gebiete des allgemeinen Kultur- noch auf dem des privaten Einzellebens zur Ausbildung gelangen läßt. Auf der idealistischen Stufe der vermittelten Identität, „im Griechischen anfangend, im Christentum erreicht", ist der Geist freier und konkreter Geist, d. h. er hat sich der Natur gegenüber als selbständiges, eigengesetzliches Prinzip von unendlichem Wert erfaßt, verharrt aber ihr gegenüber nicht in starrer Exklusivität — er wäre so nur abstrakter Geist wie im Judentum —, sondern versöhnt sich mit ihr zu einer Einheit, „für die das bloß Sinnliche, Natürliche nur vom Geiste gesetzt, Material, Boden ist, um den Geist zu manifestieren". Er ist der Geist der Autonomie, des freien Gehorsams, der gewollten und gesollten Eingliederung in den Organismus des abendländischen Kulturstaates, der seine Schöpfungen frei in sich gewähren und das Individuum, wenn es ihm nur mit seinem Dienst am Ganzen Ernst ist, zu wahrer Menschenwürde aufsteigen läßt. In der „Mitte" des Widerspruchs von Geist und Natur, wo der Geist gärt und sich selbst noch ein Rätsel ist, wo der Geist aus seinem Versenktsein in die Natur stürmisch hervorbricht und doch immer wieder ohnmächtig in sie zurückfällt, wo das Staatsleben zwischen Despotismus und Willkür unstet hin- und herschwankt, in dieser Mitte des Übergangs vom Orient zum Abendland steht auch Ägypten als Teilerscheinung des persischen Weltreichs.

So erweist sich die orientalische Welt Hegels äußerst fruchtbar zur Aufklärung der grundlegenden Bestimmungen seines geschichtsphilosophischen Denkens. Dank der genaueren und ausführlicheren Fassung der neuen Ausgabe lassen sich die Eigentümlichkeiten dieses Denkens gerade dort in aller Klarheit und Schärfe herausstellen, wo man es vielleicht am wenigsten erwartete. Hegel hat mit größter Gewissenhaftigkeit und bewundernswertem Fleiß die Quellen durchforscht, die ihm Aufschluß über die Reiche des Orients geben konnten. Fast jede Zeile, die er geschrieben hat, ist des Zeuge. Er ist mit eindringendem Spürsinn von dem empirischen Tatsachenmaterial zum immanenten Sinn und Gehalt, zum Wesen und zur Eigenart der orientalischen Kulturen vorgedrungen, indem er die Kulturseele, den Geist zu erfassen suchte, der sich in ihnen seinen Körper baut. Er hat damit nur das getan, was das Ziel aller Historie ist. Wenn seine orientalische Welt heute unhistorisch erscheinen sollte, weil seine Quellen unzulänglich waren und er zu unmittelbar und gewaltsam jedes Volk auf sein Prinzip festlegte, so ist sie gleichwohl nicht veraltet, wenn man die Aufgabe so stellt, in ihr der ungeheuren Energie und Dynamik des Hegelschen Denkens nachzugehen: für das der Geist als die treibende Kraft und die Natur als der zu überwindende und im Einheitsgefüge der Geist-Natur umzulagernde Widerstand erscheint. Völker, Staaten, Kulturen erhalten ihren geschichtsphilosophischen Zusammenhang durch die aufgewiesene Dialektik der Geist-Natur. Das zeigt Hegels orientalische Welt in wünschenswertester Deutlichkeit.

II. Zweite Stufe: Die griechische Welt

1. Die Periodizität der Kultur

Es verhält sich in der Tat so, daß die Dialektik der Geist-Natur der Schlüssel zum Verständnis der Hegelschen Geschichtsphilosophie, der eigentlich philosophische Kerngehalt seiner Geschichtsbetrachtung ist. „Es handelt sich darum, den Geist gleichsam zu belauschen, wie er in ewigem Wechselspiel von Entzweiung (Thesis und Antithesis) und Einheit (Synthesis) zu sich selbst kommt, oder gleichsam in steter Zwiesprache mit sich selbst sich findet. In diesem Sinne ist es die dialektische Methode, welche Hegels Philosophie beherrscht und in der Phänomenologie zuerst hervortritt."[1] Diese Aufgabe des Belauschens gilt es vornehmlich der Geschichtsphilosophie gegenüber anzuwenden.

Unsere bisherige Analyse berechtigt uns zu der Erwartung, daß wir es im Griechentum mit einer höheren Synthese, einer neuen Versöhnung von Natur und Geist zu tun haben, einer Versöhnung, auf die der Weltgeist mittels der orientalischen Welt hinarbeitet, ohne sie innerhalb ihrer zu erreichen, einer Versöhnung zugleich, die in ihrem Schoße einen neuen Zwiespalt birgt, dessen Hervortreten den Untergang des alten, dessen abermalige Versöhnung wiederum auf einer höheren Stufe der Selbstreinigung und Selbsterfassung des Geistes die Aufgabe eines neuen welthistorischen Volkes bedeutet.

[1] Kronenberg a. a. O. S. 709.

Die erweiterte Gestalt der neuen Ausgabe läßt uns hoffen, diesen dialektischen Gang der Weltgeschichte in allen Feinheiten herauszuarbeiten und in ihm den Orientierungspunkt für die Gruppierung des Stoffs zu gewinnen. —

Mit dem Griechentum anhebend durchläuft nach Hegels ausdrücklicher Erklärung von nun an jedes welthistorische Kulturvolk die gleiche Periodizität dreier Hauptepochen.

Die erste ist die Periode des Anfangs bis zur inneren Vollendung, die Periode der „ersten Bildung" und Ausbildung seiner Individualität. Den äußerlichen Einschnitt bezeichnen die Perserkriege, mit denen die zweite Periode des griechischen Volkes beginnt.[2]

Die zweite Periode ist die „des Sieges und des Glückes", in der das in sich erstarkte Volk mit dem vorangegangenen welthistorischen Volke in Berührung tritt und durch den „Sieg nach außen" zum höchsten Gipfel seiner Sittlichkeit und Bildung, seiner Reife und seines Selbstgenusses emporsteigt. „Hier ist der Punkt des Sinkens." Mit dem Fortfall des äußeren Gegensatzes, der alle Kräfte in Spannung hielt, tritt Zwietracht und Zerfall im Innern ein.[3] Während die „schönste Blüte des griechischen Lebens" ungefähr nur sechzig Jahre, von 492 bis 431 v. Chr., dauerte[4], wird der kritische Höhepunkt, die letzte Reife der griechischen Kultur durch Alexander den Großen bezeichnet. Hegel nennt seine Zeit den „Gipfel des eigentlichen Griechentums" und wiederholt: „Der höchste Gipfel ist der Anfang des Verderbens."[5]

„Mit Alexanders Tode tritt die dritte Periode der griechischen Welt ein."[6] Sie umfaßt das Reich Alexanders, den Zustand unter seinen Nachfolgern und die Berührung mit dem nächsten welthistorischen Volke, dem Römertum, aus dem der höhere Geist hervorgeht.[7] Die dritte Periode bedeutet für das griechische Volk den „Kampf

[2] L, III, 530. 616 = B, 297. 334. [3] L, III, 531 = B, 297 f. [4] L, III, 641 = B, 345. [5] L, III, 529. 531. [6] L, III, 654. [7] L, III, 531 f. = B, 297 f.

seines Ablebens", den Verfall, das Absterben der einst lebendigen sittlich-geistigen Einheit.[8]

So ist die „griechische Welt nur eine vorübergehende Gestalt, die in den Prozeß des Geistes fällt, durch den er sich zum Selbstbewußtsein bringt".[9] Jede vorübergehende Gestalt des sich zum Selbstbewußtsein bringenden Geistes, d. h. jede Weltkultur, die in der Entwicklung des Geistes eine wesentliche Epoche ausmacht, ist gegliedert durch einen bestimmten periodischen Ablauf ihrer selbst. Gleichviel, ob es sich hierbei um ein historisches Gesetz oder eine ideelle Notwendigkeit handelt[10], Hegel hat, worauf im ersten Teil schon hingewiesen wurde, den Gedanken O. Spenglers vorweggenommen, daß jede Kultur Alters- und Reifestufen durchläuft, Kindheit, Jugend, Mannesalter und Greisentum, Frühling, Sommer, Herbst und Winter, erste Bildung, Aufstieg, Blütezeit und Verfall.[11] Denn, was Hegel offenbar meint, ist die strenge Aufeinanderfolge von kräftigem Wachstum (bis zu den Perserkriegen), glücklicher Blüte (perikleisches Zeitalter), voller Reife (Alexander der Große) und welkenden Absterbens der Kulturseele eines Volkes (innere Wirren und politischer Untergang). Hegel erklärt zwar, daß uns Griechenland den „heitern Anblick der Jugendfrische des geistigen Lebens" biete.[12] „Das griechische Leben ist eine wahre Jünglingstat. Achill, der poetische Jüngling, hat es eröffnet, und Alexander der Große, der wirkliche Jüngling, hat es zu Ende geführt."[13] Aber er sagt das im Hinblick auf die ganze Geschichte des Abendlandes. „Der europäische Geist hat in Griechenland seine Jugend zugebracht, daher das Interesse des Gebildeten an allem Hellenischen." Griechenland in sich betrachtet zeigt kindlichen Anfang, jugendlichen Aufstieg, männliche Reife und greisenhaften Verfall. Demgegenüber könnte die Dreiteilung jener Periodizität als äußerliche Zufälligkeit erscheinen und mit gleichem Recht einer Vierteilung Platz machen. Aber gerade die Dreiteilung läßt erkennen, daß die ausschließlich biologische Betrachtungsweise Spenglers bei Hegel nicht vorliegt, sondern nur — allerdings unverkennbar — anklingt. Sie gehört zu jenen Zweideutigkeiten Hegels, die bei dem unerschöpflichen Reichtum seiner Ideen nicht selten sind. Der dialektische Gang des Geistes widerstrebt einer restlos biologischen Umdeutung im Sinne Spenglers. Die erste Periode zeigt das Ringen von Geist und Natur, indem der Geist der natürlichen Elemente Herr wird und sich in sie hineinbildet. Darin zeigt er sich gegenüber der orientalischen Welt als neuer und freier Geist. Es handelt sich um die geographischen, ethnographischen und ältesten politischen Elemente, um die Voraussetzungen der Bildung, die Anfänge der Kunst, die Grundlagen der Religion, um das Kulturerbe der orientalischen Welt, an denen der griechische Geist sich bildend zur Selbständigkeit erstarkt. Die zweite Periode zeigt die volle Reife des griechischen Geistes in der nunmehr erreichten Versöhnung (Synthese) von Geist und Natur, wie sie sich im griechischen Menschen, in der griechischen Religion und im griechischen Staate darstellt. Hier ist der Ort, wo die Eigenart des griechischen Geistes und damit der griechischen Freiheit am deutlichsten zutage tritt, die herauszubilden die weltgeschichtliche Bestimmung des Griechentums sein sollte. Die dritte Periode, die des Verfalls und Untergangs, zeigt in dem aus der erreichten Identität hervortretenden und sie zersetzenden Widerspruch das Aufsteigen eines neuen geistigen Prinzips, das innerhalb des Griechentums nicht mehr realisierbar war und das Emporkommen eines neuen weltgeschichtlichen Volkes ankündigt. So ist die Dreiteilung der Kulturperioden kein Zufall, sondern trotz müheloser Angleichung an biologische Analogien in der dialektischen Methode Hegels begründet.

Zunächst gilt es, den griechischen Volksgeist in seinen Ausstrahlungen kennen zu lernen.

[8] L, III, 531. [9] L, III, 530. [10] B, 580, Anmerkung 29. [11] Der Untergang des Abendlandes a. a. O. I, S. 153ff. [12] L, III, 529 = B, 296. [13] L, III, 529 = B, 297.

2. Die Herausbildung des griechischen Prinzips

„Die Weltgeschichte schreitet von Asien nach Europa hinüber."[14] Hegel richtet sein Augenmerk zuerst auf den Unterschied der geographischen Verhältnisse. Die ungeheure, massige, großartige, einförmige Natur Asiens weicht einer vielfältig gegliederten, wesentlich auf das Meer bezogenen und in viele Partikelchen geteilten Lokalität mit einer großen Mannigfaltigkeit von Inseln, Landzungen, Hügeln, Ebenen, Tälern und Flüssen. Eine solche Landschaft konnte kein so starres, in sich geschlossenes, gleichförmiges Volk „ausbrüten", wie es der Nil und der Ganges erzeugten. Jene Verteiltheit und Vielfältigkeit der physischen Natur „entspricht" der mannigfachen Art griechischer Völkerschaften und der Beweglichkeit des griechischen Geistes.[15] „Aus dieser Beschaffenheit des Naturelements," so fügt die neue Ausgabe zur Abwehr eines naheliegenden Mißverständnisses hinzu, „muß man nicht, wie man sagt, das Geistige erklären wollen; aber aufmerksam muß man sein, daß es dem Geistigen entspricht".[16]

Auf solchem Boden konnte sich im Gegensatz zur „substanziellen Gediegenheit" und „patriarchalischen Einheit" der orientalischen Welt ein neues geistiges Prinzip entfalten: „Der selbständigen Individualität ist Raum gelassen, und dies ist der elementarische Charakter des griechischen Geistes."[17] Die Individualität des griechischen Geistes ist nicht etwa schon von Haus aus fertig vorhanden. Sie ist auch nicht, wie die Geistigkeit der orientalischen Reiche, entstanden „durch die einfache Entwicklung einer zugrundeliegenden familienweisen Freundschaft, eines Geschlechtes, das durch die Natur schon von Haus aus verbunden ist".[18] Seine Grundlage ist keine „natürliche Nationalität".[19] „Das griechische Volk ist vornehmlich erst zu dem, was es war, geworden." Es hat die „Fremdartigkeit" heterogener, roher, auch ungriechischer Elemente erst überwinden, sie umbilden und sich aneignen müssen, ehe es sich in seinem eignen Wesen erfaßte.[20] „Das uns Interessierende des griechischen Geistes ist... aus der Vereinigung fremdartiger Bestandteile hervorgegangen."[21] Der Kampf mit dem Seeräuberwesen, der Ausgleich von Ackerbau und Schiffahrt, von Land- und Meerleben, die Gewinnung einer festen Basis im Lande, ohne sich gegen die See abzuschließen[22]; die Wanderungen und Vermischungen vieler Stämme und Völkerschaften und die damit verbundenen Unruhen und Unsicherheiten[23]; die Einwanderung fremder Familien und Individuen, Kulturbringer und Staatengründer asiatischer Herkunft, denen der Mythus eine dankbare Erinnerung bewahrt oder die der Ursprung der ältesten Königshäuser sind[24]; die „natürlichen, rein geistigen Gärungsstoffe, die (durch die alten Hin- und Herwanderungen erzeugt) bei der nachher eintretenden innerlichen Ruhe zur Bildung ausschlagen mußten"[25]; die Herkunft technischer Fertigkeiten, geistiger Anregungen und religiöser Vorstellungen aus Ägypten, Kleinasien, Kreta[26], — sie konstituieren in ihrer Gesamtheit jene „ursprüngliche Fremdartigkeit", aus deren Überwindung erst der griechische Geist in seiner Lebendigkeit und Regsamkeit hervorgehen und die ihm eigentümliche Freiheit gewinnen konnte.[27] Die Vereinheitlichung des griechischen Geistes erfolgt nicht auf der Grundlage des naturhaften, durch Blutsbande gesicherten orientalischen Patriarchalismus, der es dem Menschen erspart, „sich selbst erst tüchtig zu machen"[28], sie erfolgt im „Medium" des „Gesetzes" und „durchgeistigter Sitte".[29] Und, so wenig die Ursprünge des Griechentums von einer „natürlichen

[14] L, III, 533. [15] L, III, 533 = B, 298f. [16] L, III, 534; L, I, 179: Der Naturtypus der Lokalität hängt genau zusammen mit dem Typus und Charakter des Volkes, das der „Sohn solchen Bodens" ist. Aber es ist „kein Verhältnis der Abhängigkeit anzunehmen derart, daß der Charakter der Völker durch die Naturbestimmtheit des Bodens erst gebildet werde". [17] L, III, 534. = B, 299. [18] A. a. O.

[19] L, III, 537. [20] L, III, 534 = B, 299. [21] L, III, 535. [22] L, III, 539f. = B, 301; L, III, 554. [23] L, III, 535. 537ff. = B, 299f. [24] L, III, 540f. 542 = B, 302f. [25] L, III, 555. [26] L, III, 554f.; L, III, 566. 589f. = B, 312f. 323f. [27] L, III, 534 = B, 299. [28] L, III, 555. [29] L, III, 534 = B, 299.

Nationalität" hergeleitet werden können, so wenig hat es in seiner weiteren Entwicklung eine dauernde „politische Einheit" zuwege gebracht, weder durch das Unternehmen gegen Troja, noch durch die Perserkriege noch durch Alexander den Großen.[30] „Worin die Griechen ein einiges Volk gewesen sind, das ist ihre Bildung. Durch diese haben sie sich selbst von den andern ausgeschieden, denen sie den Namen der Barbaren gaben." Im Mittelpunkt der griechischen Bildungseinheit stehen Kunst und Wissenschaft. An die Stelle der orientalisch-patriarchalischen Einheit, wo das „Sittliche nur als natürliche massenhafte Identität schon von Haus aus vorhanden" ist, tritt die gewordene Einheit der „Gesellschaft" als das „Wesentliche, Hochgeachtete, demgemäß das Individuum sich zu benehmen lernen mußte, weil es nicht von Hause aus darin war. Was zu solcher Lebensführung gehörte, erschien daher als individuell, selbständig". So hat die griechische Bildung an der vorgefundenen ursprünglichen „Fremdartigkeit" eine „gebildete Voraussetzung", an der das Volk sich „hervorgebildet", die es aber auch zu etwas Neuem umgeschaffen hat.[31] Wenn Herodot sagt, daß den Griechen Götter und Religionsvorstellungen aus der Fremde, aus Kleinasien und Ägypten, gekommen seien, und dann wieder erklärt, Homer und Hesiod hätten den Griechen ihre Götter gegeben, so ist dieser Einzelfall typisch für die Entstehung der griechischen Bildung. Durch die Kolonisation von gebildeten Völkern, die den Griechen in der Bildung schon voraus waren, sind die Griechen durchaus nicht Ägypter oder Phönikier oder Kreter geworden. „Sondern die Griechen haben diese fremden Anklänge durch ihren eigentümlichen Geist zur Selbständigkeit neu- und heraufgebildet." Etwas Äußeres, Fremdes, Überkommenes wird angenommen. Aber es bleibt nicht, wie es ist. Es wird durch den neu-schöpferischen Geist des Griechentums umgeformt. In dieser Umbildung einer empfangenen und ursprünglich

[30] L, III, 549ff. = B, 305f. 307. [31] L, III, 534. 553ff.

fremdartigen Bildung liegt das Wesen der griechischen Bildung.[32] Ja, darin liegt das Wesen der Bildung überhaupt. Hegel sieht in ihr als Gestalt gewordenem Geist das Kontinuum der Weltgeschichte, die ohne dieses in die absolute Beziehungslosigkeit aufeinanderfolgender Kulturen auseinanderfallen würde. Die neue Ausgabe bringt den wichtigen Zusatz: „Alle germanischen Völker sind zu dem geworden, was sie sind, durch Einpfropfung einer Nation in die andere und die Aufnahme der heterogensten Bildungselemente; Wissenschaft und Kunst ist ihnen aus Griechenland und Rom, und ihre Religion ist ihnen aus dem fremdartigen Boden Asiens zugekommen. Dies ist notwendig als Ausgangspunkt für die Völker, die als geistige Nationen der Betrachtung der Weltgeschichte wert sind, auf welthistorische Bedeutung Anspruch machen. Jedes welthistorische Volk außer den asiatischen Reichen, die außer dem Zusammenhang der Weltgeschichte stehen, hat sich auf diese Weise gebildet."[33]

Wir können den Ertrag der ersten Periode des griechischen Volkes zusammenfassen. „In die Periode Griechenlands, während deren im ganzen Dunkel herrscht, weil da wenig der Geschichte Würdiges geschehen ist, fällt das Aufkeimen, die Entwicklung und Selbstbestimmung des griechischen Geistes, der als ein gebildeter hervortritt, als einer, der eine feste Gestalt gewonnen hat. Am Ende dieses Zeitraumes der isolierten innerlichen Entwicklung der besonderen Teile des Landes und Volkes erscheint der eigentümliche griechische Geist in seiner bestimmten Gestalt."

Wir verdanken nun der neuen Ausgabe die scharfe Fassung des Gedankens, der die erste und grundlegende Entwicklungsperiode des griechischen Geistes mit hellstem Lichte überstrahlt. Hegel betont, daß es eine „oberflächliche Vorstellung" sei, die geistige Entwicklung mit einem „natürlichen" Gut- und Fertigsein beginnen zu lassen.

[32] L, III, 566f. = B, 312f.; L, III, 541. [33] L, III, 536. — Vgl. auch: L, I, 123 = B, 87; L, IV, 758f. 762 = B, 435f.

„Der frei werden wollende Geist muß erst überwunden haben; in den Anfängen liegt etwas Widerstrebendes mit sich selbst, der Kampf mit der elementarischen Natur. Der wahrhafte Gegensatz, den der Geist haben kann, ist geistig; es ist seine Fremdartigkeit in sich selbst, durch welche er allein die Kraft gewinnt, als Geist zu sein."[34] Es ist die Dialektik der Geist-Natur, die bei Hegel hier wieder mit aller Stärke hervorbricht und zu einer glänzenden Formulierung gelangt. Der Geist trägt einen Zwiespalt und Gegensatz, eine Fremdartigkeit in sich selbst. Seine eigene „elementarische Natur" ist das Widerstrebende, das er bekämpfen und überwinden muß, um die Kraft freier Geistigkeit zu gewinnen. Seine elementarische Natur ist selbst geistiger Art, aber eine Geistigkeit niederer Ordnung und geringeren Wertes. Durch diesen dem Geist immanenten Zwiespalt und dessen Überwindung läutert der Geist sich selbst zu höherer und kraftvollerer Geistigkeit empor. „Es ist ein Bewußtsein, ein Geist, der sich stufenweise zu sich selbst entwickelt, derart, daß er aus der Entzweiung zu einer höheren Einheit und wiederum zur Entzweiung usf., mit einem Worte also ‚dialektisch' durch die Momente seiner Entfaltung hindurchschreitet."[35] Diese Dialektik des Geistes ist ja auch der philosophische Grundgedanke von Hegels orientalischer Welt, die mit Ägypten zum offenen Ausbruch der Zwiespältigkeit des ursprünglich ganz in die Natur versenkten

[34] L, III, 535; der letzte Satz auch B, 299. — Vgl. L, III, 592: „Der Geist muß sterben, um in sich zu erstehen. Der natürliche Geist befreit sich von seiner Natürlichkeit und ist dann freier Geist; (er muß zweimal geboren werden, d. h. sich in sich selbst negieren)." Der „natürliche Geist" ist der zum erstenmal geborene. Indem er sich in sich selbst negiert, d. h. sich von seiner Natürlichkeit befreit, wird er als „freier Geist" zum zweitenmal geboren. Die eingeklammerten Worte auch B, 325. Ferner L, III, 576f.: „Das Geistige ist das Freie; die Affirmation des Geistes ist die selbstbedingte Tätigkeit: der Geist ist das Hervorbringen seiner selbst. Diese Affirmation ist nur durch die Beziehung auf die Natur; der Geist setzt sich voraus, und durch die Negation des Natürlichen ist er frei. Die Bestimmung des Geistigen besteht also einmal in dem Natürlichen und das andere Mal in der Zurücksetzung, in der Unterordnung des Natürlichen." [35] Kronenberg a. a. O. S. 710.

und mit ihr in unmittelbarer Identität befindlichen Geistes gelangt, wobei unter Natur auch, aber nicht bloß die physische Natur, vielmehr ebenso und recht eigentlich die „elementarische Natur" des Geistes selbst zu verstehen ist.[36] So hat es auch der griechische Geist nicht bloß mit der physischen Natur, mit Land und Meer zu tun, die er seinen Zwecken gefügig macht, nicht bloß mit der natürlichen Körperlichkeit des Menschen und der rohen Stofflichkeit des Marmors, die er durch Spiel und Schmuck und Kunst in hohem Grade zu einem Organ des Geistes bildet. Er hat in seiner ersten Entwicklungsperiode die „elementarische Natur" einer überlieferten Bildung und Geistigkeit durch harten Kampf überwunden, sie damit aufgehoben, aber auch aufbewahrt, in dem er sie zu einem Moment seiner eigenen nunmehr spezifisch griechischen Bildung herabsetzte. Mit einem Worte: in seinen Anfängen rekapituliert der griechische Geist die Dialektik der orientalischen Welt und setzt sie fort, indem er es zu der Synthese bringt, an der Ägypten scheitert. Auf den Widerspruch folgt die Versöhnung.

Der Fortschritt des griechischen über den ägyptischen Geist ist dieser: „Der griechische arbeitende Künstler ist nicht ein Kämpfer mit dem Natürlichen wie der ägyptische. Auch der ägyptische Geist war dieser Arbeiter im Stoff, aber das Natürliche war dem Geistigen noch nicht unterworfen; es blieb beim Ringen und Kämpfen mit ihm; das Natürliche blieb noch für sich und eine Seite des Gebildes, wie im Leibe der Sphinx. Im griechischen Geiste ist das Natürliche innerlich seinem Gegensatze unterworfen; es ist nicht als eine Seite des Gegensatzes stehen gelassen worden, sondern es ist zum Zeichen herabgesetzt, eine Hülle, in die der Geist nicht eingeschlossen ist; es ist geblieben aber als Hülle, worin der Geist, das

[36] L, I, 179: „Der Mensch, insofern er unfrei und natürlich ist, heißt er sinnlich, — das Sinnliche teilt sich in zwei Seiten, die subjektive und die äußerliche Natürlichkeit; diese ist die geographische Seite, die der nächsten Vorstellung nach der äußern Natur überhaupt angehört."

Sittliche, sich manifestiert. In Ansehung dieser Bestimmung ist hervorzuheben, daß der griechische Geist, dieser umbildende Künstler, in seinen Bildungen sich selbst frei weiß."[37] Hegel hat das Wesen des Griechentums, die neue Versöhnung von Geist und Natur, auf die erleuchtende Formel gebracht: „Die konkrete Lebensfrische des (griechischen) Geistes tritt in der sinnlichen Gegenwart auf als der verkörperte Geist und die vergeistigte Sinnlichkeit — in einer Einheit, die aus dem Geiste hervorgebracht ist, ... die auch bei den Asiaten ist, aber jetzt sich nicht mehr unmittelbar, sondern als aus dem Geiste hervorgegangen darstellt. Es ist also die sinnlich-geistige Anschauung der Orientalen, aber aus der Individualität, aus dem Geiste erzeugt."[38] An die Stelle der unmittelbaren Einheit von Geist und Natur, wo der Geist in die Natur versenkt und unfrei ist, tritt die durch den Widerspruch vermittelte Einheit von Geist und Natur, wo der Geist, als individueller und freier, sich verkörpert, indem er den natürlichen Stoff vergeistigt. „Den griechischen Geist können wir den plastischen Künstler nennen, der das Natürliche zum Ausdruck des Geistigen umkehrt, der ein Bild aus Stein gestaltet und nicht den Stein als Stein, den Geist aber als etwas Heterogenes läßt, sondern dem Steine den Geist einhaucht und den Geist im Steine darstellt ... Es ist gegen die Natur des Steins, zum Ausdruck des Geistigen gemacht zu werden, und so ist er umgebildet; das Natürliche bleibt nicht als Natürliches. Der Künstler bedarf für seine geistige Konzeption der sinnlichen, körperlichen Form; ohne solches Element kann er seiner nicht bewußt werden, die Idee weder erfassen noch andern gegenständlich machen. Seine Konzeption kann ihm noch nicht im Geiste werden als Gegenstand des reinen Gedankens, sondern das Organ, seiner sich bewußt zu werden und andern sich vorstellig zu machen ist das sinnliche Element."[39]

[37] L, III, 572 = B, 315. [38] L, III, 528f. = B, 296. [39] L, III, 571f. = B, 315.

3. Die Phase der Identität

Damit rückt für das Verständnis des griechischen Geistes, dessen volle Reife den Inhalt der zweiten Periode ausmacht, der Begriff des Schönen in den Mittelpunkt der Betrachtung. „In der Einheit des Sinnlichen mit dem an und für sich Geistigen besteht das Schöne."[40] Diese Einheit ist die Mitte, in der die beiden Extreme des Geistigen und Sinnlichen zusammenfallen. Der griechische Geist ist daher ähnlich wie der ägyptische der Geist der „Mitte", insofern er nicht mehr, wie der orientalische, versenkt ist in die Natur und andrerseits noch nicht wie der des (vom Standpunkt idealistischer Philosophie aus verstandenen) Christentums rein in sich selber schwingt.[41] „Der Geist hat noch nicht sich selber zum Organ; seine Tätigkeit hat das Material und das Organ der Äußerung noch nicht an ihm selbst. Um sich zu äußern, bedarf er der natürlichen Anregung, des natürlichen Stoffes; so ist die griechische Subjektivität nicht freie, sich selbst bestimmende Geistigkeit, sondern zur Geistigkeit umgebildete Natürlichkeit, eben das, was wir als schöne Individualität bezeichnen."[42] „Der griechische Geist ist freie, schöne Individualität."[43] Der Begriff der schönen Individualität ist die kürzeste Formel, auf die Hegel das Griechentum bringt. Ihre Erscheinungsformen sind der griechische Mensch als subjektives, die griechische Religion als objektives und der griechische Staat als subjektiv-objektives Kunstwerk.

Die Individualität des griechischen Menschen ist der „unendliche Trieb der Individuen", „sich zu zeigen, zu bekunden, was jeder aus sich machen kann und dann durch das, was er dadurch bei den andern gilt, sich zu genießen". Die agonale Tätigkeit ist die „Hauptbestim-

[40] L, II, 575; L, III, 601 = B, 329: „In der Schönheit als solcher ist noch das Naturelement; sie drückt das Göttliche im Sinnlichen aus"; L, III, 639 = B, 344: Das Schöne = „die Idee nur in sinnlicher Anschauung oder Vorstellung". [41] L, III, 570f. = B, 314. [42] L, III, 571 = B, 314f. [43] L, III, 570.

mung und das Hauptgeschäft" der Griechen.[44] Ihr erstes Interesse ist, durch die Energie des Willens die unmittelbare Körperlichkeit so zu verarbeiten, daß sie „jetzt geschickt ist, den Willen, das Geistige auszudrücken und darzustellen; und so ist es, daß der Mensch sich selbst als Kunstwerk darstellt".[45] Die Griechen haben sich selbst erst zur schönen Gestalt ausgebildet, ehe sie die Bildnisse der Götter schufen. „Ihre ersten eigentümlichen Kunstwerke sind Menschen, die ihren Körper zur Schönheit, Geschicklichkeit ausgebildet haben."[46] „Die erste Form, in der die schöne Individualität sich gestaltet, ist demgemäß die unmittelbare Menschlichkeit, das subjektive Kunstwerk oder das Kunstwerk, zu dem der Mensch sich selber macht."[47] Das ist der Sinn ihrer Wettkämpfe und Spiele, in denen sie sich einen Vereinigungspunkt ideeller Art geschaffen haben. Das subjektive Kunstwerk zeigt schon die dem griechischen Geiste eigentümliche „Mitte". Das Spiel ist dem Ernst entgegengesetzt, insofern es nicht aus Bedürfnis, Not und Abhängigkeit erwachsen ist. Die griechischen Wettkämpfe sind aus keinem Kampf ums Dasein hervorgegangen. Ihre Grundlage ist nicht der Ernst der Natur. In ihnen äußert sich aber auch nicht der „Ernst des Gedankens". Der den griechischen Spielen eigentümliche Ernst ist ein Ernst der Mitte. Er beschränkt sich darauf, „die Freiheit des Menschen zu zeigen in seiner Körperlichkeit und über sie als über etwas, das von ihm hervorgebracht, bearbeitet, umgebildet worden ist". Er ist ein Ernst der Ehre und des Gemusses.[48] —

Die zweite Form der schönen Individualität ist die griechische *Religion*, das objektive Kunstwerk.

Die Grundlage der Religion ist auch hier ein vom orientalischen abweichendes Verhältnis zur Natur, wenn wir von dem „rohen Anfang" der griechischen Religion, den geheimnisvollen Mysterien, absehen, die „gottesdienstliche Darstellungen aus der Naturreligion"

[44] L, III, 555f. = B, 317f. [45] L, III, 557. [46] L, III, 558 = B, 318. [47] L, III 573. [48] L, III, 557f. 573f. = B, 318f.

enthalten haben.[49] Nicht die Natur als „Masse", sondern die Natur in ihrer „Vereinzelung" liegt der griechischen Mythologie zugrunde. Ihr Verhältnis zur Natur ist „nicht Versenktsein, Leben in der unmittelbaren Naturmacht und ihren Gewalten", sondern geistig vermittelt, indem sich das dumpfe Ahnen und Verwundern des Griechen durch geistige Naturdeutung zu bestimmten gegenständlichen Vorstellungen abklärt. Das Natürliche als solches verhält sich nur „anregend". Es ist das Zufällige, Uneigentliche, Nicht-Wesentliche. Was an der Natur das Wesentliche und Wirkliche ist, ist durch den Geist hindurchgegangen und durch ihn vermittelt. Das Unbestimmte und lediglich Anregende der Natur erhält seinen Sinn vom Subjekt aus. Der Schauer des Waldes, das Murmeln der Quelle, das Säuseln der Blätter, das Klingen der metallenen Becken, die unartikulierten Töne der Pythia sind anregende Naturmomente. Pan, die Najade, die Nymphe, die Deutung des Orakels, der Musen unsterbliche Gesänge sind die „Produktionen des sinnig lauschenden Geistes, der in seinem Hinaushorchen sich selbst produziert".[50] Sie sind der „Geist des Subjekts selbst als etwas Objektives vorgestellt".[51]

Das gilt nun ebenso von den reifsten Hervorbringungen der griechischen Religion, von ihren *Göttern*. In seinen Göttern verehrt der Grieche die „idealisierte Menschheit". Denn das Menschliche und Innere, nicht das Natürliche und Äußere galt ihm als das Wesentliche. „Gott ist das Wesen des Menschen."[52] Der Mensch hatte aber, wie wir sahen, in seinen Augen Ehre und Würde nur, „insofern er sich zur schönen Gestalt hervorgehoben, zur Freiheit der schönen Erscheinung herausgearbeitet hat".[53] So ist die griechische Religion eine „Religion der Kunst". Und der Charakter der Gottheit ist das „rein Schöne".[54] „Wir finden also in der Religion der Griechen denselben Geist, den wir in ihrer Subjektivität bereits betrachtet haben ... Als diesen inneren Geist haben wir bei den Griechen den

[49] L, III, 568; L, III, 591ff. = B, 324f. [50] L, III, 558ff. = B, 308ff. [51] L, III, 562. [52] L, III, 575. [53] L, III, 577 = B, 326. [54] L, III, 575f.

Geist erkannt, der aus der Natur zu seiner Freiheit kommt. Die Hellenen haben zuerst die Naturmacht in ein Geistiges umgewandelt, so daß diese Macht nur noch als Anklang bleibt, der wesentliche Inhalt aber im Geistigen ist. Der Geist der Griechen enthält also wohl Naturelemente, aber nur als einen Anfang, welcher dann in geistigen Inhalt umgewandelt wird; das Naturelement ist noch Anklang in dem geistigen Inhalt, aber der wesentliche Inhalt ist eben die Vorstellung, der geistige Inhalt. Der Grieche hat Gott als Geist, oder den Geist, nicht eine Naturmacht, als Gott verehrt." Nun zeigt sich auch von seiten der Religion der griechische Geist als Geist der Mitte. Der „wahrhafte substanzielle Inhalt" der griechischen Phantasiegötter ist nicht wie der der indischen eine „Naturmacht" mit anthropomorphen Zutaten.[55] „Die Naturgötter kommen aus Asien, die Phantasiegötter wurden als geistige Wesen in Griechenland geschaffen."[56] Der Gott der Griechen ist aber auch „noch nicht der absolute freie Geist".[57] Er ist noch nicht der Gott, der im „Elemente des Gedankens" gesetzt und der im reinen Geist als „Unsinnliches" verehrt werden kann. „Das griechische Prinzip ist noch nicht zur Welt des Gedankens ausgebildet. Die höhere unsinnliche Welt steht noch nicht über der sinnlichen." „Für die Griechen ist Gott, das Absolute, nicht in dem Gedanken, sondern in der konkreten Form gegenwärtig." Das heißt, er erscheint in untrennbarer Verbundenheit „mit dem Menschlich-Natürlichen und mit der äußerlichen Natürlichkeit".[58] Die in Marmor, Metall oder Holz künstlerisch verklärte Besonderheit der menschlichen Gestalt ist der geistig-sinnliche Ausdruck des griechischen Gottes.[59] „Phidias hat den Griechen den olympischen Zeus gebildet, und als sie ihn sahen, sagten sie: Das ist der olympische Zeus. Das Geistige ist so Subjekt, das ihnen an einem anschaulichen Bilde klar werden konnte."[60] Die „Herabsetzung des Natürlichen", der „Übergang der Herrschaft der

[55] L, III, 581 f. = B, 320. [56] L, III, 591. 604. [57] L, III, 582 = B, 320. [58] L, III, 576. [59] L, III, 577 = B, 326. [60] L, III, 587.

Naturmächte zu der Herrschaft der geistigen Mächte, des Orients zum Okzident", ist der Sinn des Mythus vom Götterkrieg und Sturz der Titanen durch die Herrschaft des Zeus. Bei den neuen Göttern klingt das Naturelement nur an, bei Zeus die natürliche Macht, bei Poseidon die Wildheit des Meeres, bei Apollo das Naturelement des Lichtes. In ihrem eigentlichen Wesen sind aber die olympischen Götter weder Personifikationen von Naturmächten noch Abstraktionen, noch Allegorien, noch Symbole, sondern geistig-sittliche Individualitäten. „Ein Apollokopf, der bildhauerisch darstellt, wie die Dichter den Apoll schildern, ist kein Symbol, sondern er ist selbst Darstellung des geistigen Charakters, der Ausdruck, das Äußerliche, worin sich das Geistige manifestiert; er ist ganz dem Geistigen angemessen, so daß nur dies, die ewige Ruhe und sinnende Klarheit, darin enthalten, gegenwärtig ist."[61] Die neue Ausgabe bringt die zuletzt entscheidenden Sätze: „Der Gott der Griechen ist nicht die Naturmacht, sondern allein das Geistige, verbunden mit dem Natürlichen, das aber, wie gesagt, als ein Untergeordnetes herabgesetzt ist, nur den Ausgangspunkt bildet ... Diese Mitte haben die Griechen ... verehrt, den bedingten Geist, der noch nicht für sich selber als Geist ist, sondern der dies ist, sich noch auf sinnliche Weise zu manifestieren, so aber, daß diese nur das Element seiner Manifestation, nicht sein Gehalt, seine Substanz ist."[62] „Dies ist die notwendige Form, der wahre Standpunkt, auf welchen der Geist, der aus dem Orientalischen herkommt, sich stellt."[63] Deutlicher läßt es sich kaum beweisen, wie fundamental die Dialektik der Geist-Natur für Hegels Geschichtsphilosophie ist, als an der tief

[61] L, III, 583 ff. 586 f. 588 f. = B, 321 ff. Die Erörterung des Verhältnisses von Griechentum und Christentum, die in der neuen Ausgabe bedeutend erweitert ist, bleibt dem Abschnitt über das letztere vorbehalten. [62] L, III, 582; L, III, 589: „Die Griechen haben zwar Gott als Geist verehrt, aber noch nicht als freien, absoluten Geist gewußt, sondern als Geist, der aus der Natur herkommt, mit dem Natürlichen behaftet ist und deswegen die Bestimmung der Besonderheit an ihm hat." [63] L, III, 582.

bohrenden Energie, mit der er — er beginnt die Erörterung der griechischen Religion mit dem bedeutsamen Satze: „Der religiöse Inhalt ist der Hauptinhalt des Geistes“[64] — immer im Hinblick auf das „Nicht mehr“ und „Noch nicht“ das griechische Prinzip als Mitte des „bedingten Geistes“ deduziert. —

Die dritte Form der schönen Individualität ist der griechische Staat, das subjektiv-objektive Kunstwerk. In ihm sind die beiden bisher betrachteten Seiten des subjektiven und objektiven Kunstwerkes zu einer Einheit verbunden, in der das Allgemeine nur in dem Besonderen und das Besondere nur in dem Allgemeinen seinen Bestand hat. „In dem Staat ist der Geist nicht nur Gegenstand als göttlicher, nicht nur zur schönen Körperlichkeit subjektiv ausgebildet, sondern es ist lebendiger allgemeiner Geist, der zugleich der selbstbewußte Geist der einzelnen Individuen ist.“[65] In den patriarchalischen Staatswesen des Orients stehen sich die sittliche Substanz des Staates und das Subjekt so gegenüber, daß das Subjekt von dem einen Despoten, in dem sich die sittliche Substanz des Staates konzentriert, gänzlich daniedergehalten oder, wenn es freigelassen wird, der Willkür und Sittenlosigkeit anheimfällt. Diesen Kontrast der orientalischen Welt bringt die griechische zur „Harmonie“. „Das Sittliche erscheint als Staat, in dem das Allgemeine seine Existenz hat. Diese steht zwar auch dem Individuum gegenüber, aber der Zweck des Individuums ist selbst dieses Wesen. Dieses ist sein eigenes Interesse, in ihm hat es die selbstbewußte Freiheit, zu der gehört, daß es das verehrt, dem es gehorcht, und daß es selbst eigenen Willen hat, der aber keinen anderen Inhalt hat als eben das Objektive, den Staat.“[66] Knechtschaft und Willkür werden zu freiem Gehorsam versöhnt.[67] Und es ist hier der Ort, den Begriff der griechischen Freiheit zu entwickeln.

Ist das griechische Prinzip, wie wir sahen, als Mitte des bedingten Geistes zu bestimmen, so kann auch die griechische Freiheit nur eine

[64] L, III, 575. [65] L, III, 599 = B, 328. [66] L, III, 527f. [67] Vgl. oben S. 149ff.

Freiheit der Mitte und nur eine bedingte sein. Bedingt ist sie dadurch, daß sie in wesentlicher Beziehung zu einer „Naturerregung“ steht. Frei ist sie dadurch, daß sie die „Naturgaben“ zu Gefäßen des Geistes verändert, umbildet und damit produktiv nach außen wirkt.[68] Frei ist der griechische Geist, indem er sich „freizumachen“ weiß. „Er ist es nicht durch die Natur; denn diese muß er erst umbilden, sie sich aneignen und zu seinen Zwecken bearbeiten.“[69] Als „Mitte“ endlich steht sie zwischen zwei Extremen, zwischen der „Selbstlosigkeit“, d. h. Naturversunkenheit des asiatischen Menschen, dessen natürliche Geistigkeit „nur an sich frei“, aktuell schlechthin unfrei ist, und der unbedingten Freiheit der „unendlichen Subjektivität“, die als Prinzip der absoluten Selbstbestimmung alle Anregungen, deren sie bedarf, nur aus sich selber nimmt.[70] „Was absolut frei ist, ist nicht bedingt, hat um zu sein, nicht eines anderen erforderlich.“[71] Zur Freiheit der unendlichen Subjektivität gehört die Bestimmung des Gewissens, das darüber entscheidet, was sittlich und recht, was gut und böse ist, und dasjenige nicht anerkennt, was sich für die eigene Einsicht nicht rechtfertigen läßt; gehört die auch gegen den Gemeingeist sich gelten machen dürfende Besonderheit der Interessen, Meinungen und Leidenschaften; gehört die Innerlichkeit einer selbständig begründeten Überzeugung; gehört die auflösende Reflexion, die alles Überkommene und Bestehende der autoritativen Umhüllung entkleidet und vor das Forum des kritischen Denkens stellt.[72] Am asiatischen Geist gemessen ist der griechische Geist frei, an dem der absoluten Subjektivität gemessen, ist er in „Beschränkung und Unfreiheit“, weil er die letzte Bestimmung für das Handeln aus andern Quellen als aus sich selber schöpft. Über den Göttern schwebt nämlich das „Fatum“, jene abstrakte, alles geistigen und sittlichen Inhalts bare Einheit, die über alle Besonderheiten

[68] L, III, 566. 570 = B, 314; L, III, 628. [69] L, III, 530. [70] L, III, 567. 570. 572 = B, 314f. [71] L, III, 566. [72] L, III, 599ff. enthält darüber die meisten und wichtigsten Zusätze der neuen Ausgabe.

des göttlichen und menschlichen Lebens die Trauer einer tiefen Ratlosigkeit verbreitet. Und über dem „Ich will" der absoluten Selbstbestimmung steht das Orakel, das angibt, „was für das Individuum wie für den Staat zu tun sei". „Menschliche wie göttliche Subjektivität nimmt noch nicht, als unendliche, die absolute Entscheidung aus sich selbst." „Auf diese Weise erklärt sich die Erscheinung, daß dies unendlich freie, geistige und geistreiche Volk dennoch solch einem Aberglauben Raum gegeben hat."[73]

Als Freiheit der Mitte ist die griechische Freiheit „schöne Freiheit". In ihr enthüllt sich das Wesen des griechischen Staates, der „schönen Verfassung". Die Schönheit drückt das Göttliche im Sinnlichen, das Geistige im Natürlichen aus. Es muß also im griechischen Staat etwas sein, was beiden Seiten entspricht. In ihm, sagt Hegel, ist das „Gute, das Rechte als Sitte und Gewohnheit *nach der Weise der Natur*, nach der Weise einer Notwendigkeit".[74] Der Standpunkt der alle Entscheidungen aus sich selber nehmenden, kritisch bejahenden oder verneinenden „Moralität" ist ja vom griechischen Geist noch nicht erreicht. Er befindet sich auf dem Standpunkt der vorkritischen, unreflektierten „Sittlichkeit". Dieser Standpunkt ist der der objektiv daseienden, alle Individuen widerspruchslos bindenden und sie verpflichtenden Sitte. „Der Wille ist noch nicht zu der Innerlichkeit des Fürsichseins gekommen; er ist zwar nicht mehr von Hause aus gebunden, steckt nicht mehr wie im Orient in der Natürlichkeit, aber die Gesetze gelten, weil sie da sind als Gesetze des Vaterlandes. Ich gehorche ihnen nicht, weil ich mich davon überzeuge, daß sie gut sind; sondern es ist einfache Sitte, nach der ich lebe, die keinen anderen Grund zuläßt, und die ich, weil sie Sitte ist, als gut hinnehme."[75] Dem *geistigen* Moment der Schönheit entspricht das Individuum, der Staatsbürger, in dem

[73] L, III, 565; L, III, 595f. = B, 323; L, III, 596ff.; L, III, 598 = B, 327.
[74] L, III, 601 = B, 329. Sperrung vom Verf. [75] L, III, 601; L, I, 239f. = B, 157f.

und durch den sich das allgemeine Interesse des Staates realisiert und dessen Subjektivität in „unmittelbarer Identität" mit dem Staatswillen ist.[76] Der Geist des Gemeinwesens — in der Weise der Naturnotwendigkeit vorhanden — ist der Geist der Subjekte, die von ihm durchdrungen sind und die ihn wiederum produzieren. „Die Polis, die Athene, ist dieser Volksgeist; wirklich ist sie als dies Athen, der Geist der selbstbewußten, als einzelne äußerlich vorhandenen Individuen."[77] Die neue Ausgabe bietet uns auch hier in lichtvollster Weise die alle genannten Momente zusammenfassende Definition der schönen Freiheit und damit des griechischen Gemeinwesens: „Was nun schöne Freiheit ist, darauf kommt alles an. Angegeben ist, wie das Politische das Durchdringen des objektiven Geistes durch das subjektive Wollen, die Intelligenz, zeigt, und die Form, die Art und Weise dieser Vereinigung macht die Bestimmung der Freiheit aus. Nach dem Prinzip der Schönheit, das wir aufgestellt haben, ist eben das Substanzielle, Sittliche, — und zwar die höchste Form desselben, das Prinzip des Staates, die politische Einheit, — identisch mit der Subjektivität des Willens, Wissens, Dafürhaltens. Die Gesetze sind die Maximen der Bürger, deren Höchstes ist, für die Gesetze zu leben; es ist dies das Substanzielle ihres Glücks, Ehre, Bewußtseins überhaupt. Die sittliche Substanz ist der innere Geist als Sitte, eine gemeinsame Weise der Individuen; aber dieser innere Geist muß auch als Objekt für die Individuen sein, und dies ist das Vaterland, der Staat. Ihm gegenüber beherrscht die Bürger einerseits die Einmütigkeit, die Liebe zum Vaterlande, für dessen Interessen, ihre Durchsetzung selbst zu sterben; anderseits haben sie die Freiheit, über die Angelegenheiten des Staates zu beratschlagen, die Individuen zu wählen, zu denen sie Zutrauen haben, daß sie diese Angelegenheiten am besten ausführen werden. Solche subjektive Einzelheit ist bei der Äußerlichkeit notwendig; diese Einzelheit wird von den Bürgern gewählt und was

[76] L, III, 603. [77] L, III, 599.

von ihr geschieht, ist der Beschluß der Individuen selbst, kein eigener Beschluß, von dem das Interesse der Individuen ein Ausgeschlossenes wäre. Das natürliche Subjekt, das von dem Allgemeinen zu unterscheiden bleibt, ist in dem Prinzip der Schönheit identisch gesetzt mit dem Innern, Geistigen, so daß es nur dessen Ausdruck ist; das erscheinende Instrument, Organ für den Geist, sich zu verwirklichen, sind die Individuen. Diese Identität ist demokratische Verfassung."[78] Die griechische Demokratie ist die „schönste Verfassung, die reinste Freiheit, die je existiert hat".[79] Sie steht und fällt mit der Ungebrochenheit des objektiven Willens, der als Sitte und Gewohnheit mit dem Willen der einzelnen Individuen unmittelbar identisch ist. Zieht sich der Wille der Individuen in ein inneres Gewissen zurück, tritt die „unendliche Trennung des Subjektiven und Objektiven" ein, dann ist die Zeit für eine solche Verfassung unwiderbringlich vorüber.[80] Die „welthistorische Bestimmung" der demokratischen Staatsverfassung in Griechenland war nur und auch nur so lange möglich, als die Griechen „kein Gewissen" hatten.[81]

Zu den Bedingungen, unter denen allein eine solche Verfassung bestehen kann, gehört ein möglichst kleiner Umfang des Staates, der mit dem der Stadt zusammenfällt. „Je mehr Teilnehmer an dem Staatswesen, desto toter wird seine Führung; die besonderen Interessen aller einzelnen, ihre besonderen Lebensweisen fügen sich nicht unter einen allgemeinen Geist. Zur Demokratie gehört die unmittelbare Gegenwart, das lebende Wort, die Anschauung der Verwaltung, die dem beteiligten Zuschauer Zutrauen einflößt."[82] Wo eine persönliche Anteilnahme des Bürgers am Staatsleben nicht mehr möglich ist, wird die Demokratie eine „Papierwelt", in der die Tyrannei unter der Maske der Freiheit und Gleichheit ihre Stimme erhebt.[83] Zweitens ist die schöne Freiheit der demokratischen

[78] L, III, 602 f. [79] L, III, 608. [80] L, III, 602; L, III, 605 = B, 330. [81] L, III, 600. 606 = B, 328, 331. [82] L, III, 608. [83] L, III, 609 = B, 334.

Verfassung — auch darin zeigt sie sich als bedingte und beschränkte — mit der Sklaverei verbunden, die die politische Freiheit und Gleichheit der der Zahl nach beschränkten Bürger an Bildung, Vermögen und Beschäftigung verbürgt.[84] In der griechischen Demokratie sind nicht alle, sondern nur einige frei. Die dritte Bedingung ihrer Existenz ist das Orakel. Die fremde Autorität des Orakels, noch nicht die unendliche Subjektivität des freien Selbstbewußtseins mit seinem „Ich will, weil ich will", ist die „letzte Instanz der Appellation" in den wichtigsten Angelegenheiten des Staates.[85]

Athen und Sparta sind die bedeutendsten Stadtstaaten, um die sich das Interesse aller übrigen dreht und in denen das griechische Prinzip der Mitte des bedingten Geistes zur vollkommensten Auswirkung gelangt. In Ausbildung des Geistes, des Charakters und der Verfassung sind beide eine „sehr würdige Gestaltung".[86]

Die Stärke Spartas besteht in der Strenge und Einfachheit der Sitten und in der Ausschließlichkeit des Lebens für den Staat, um derentwillen Plato und Aristoteles ihn rühmen. Die Staatsbildung Spartas beruht auf Anstalten, welche lediglich dem Interesse des Staates dienen und das Individuum in starrer Einheit mit den Zwecken des Staates halten.[87] Dagegen sind die „unmenschliche Härte", die in dem Charakter der Spartaner liegt, ihre wirtschaftliche Unbeweglichkeit, ihre stark oligarchisch modifizierte Demokratie, die wenig entwickelte Geselligkeit, das Fehlen aller Geistesbildung, Kunst und Wissenschaft, der Starrsinn und die Plumpheit ihres politischen Auftretens, — sie sind die Schattenseiten, von denen sich das geistig regsame und humane Athen vorteilhaft abhebt.[88]

Athen preist Hegel als die Stadt der „freiesten Demokratie", der ökonomischen Betriebsamkeit und der reichst entwickelten Individualitäten. Es ist die Stadt der „großen politischen Charaktere", in der sich der einzelne nur geltend machen kann, „wenn er den Geist und

[84] L, III, 610 f. = B, 332 f. [85] L, III, 611 ff. = B 332. [86] L, III, 620 = B, 337. [87] L, III, 632 ff. = B, 341. 344. [88] L, III, 629—634 = B, 341—344.

die Ansicht, sowie die Leidenschaft und den Leichtsinn eines höchst gebildeten Volkes zu befriedigen weiß".[89] „Im ganzen waren die Momente des athenischen Wesens Unabhängigkeit der Einzelnen und eine Ausbildung, beseelt vom Geiste der Schönheit."[90] Um eine wirkungsvolle Note wird das Kulturbild, das Hegel von Athen entwirft, bereichert, wo die neue Ausgabe auf die Urbanität des athenischen Vollmenschen zu sprechen kommt: „Die Privatpersonen haben im Verkehr gegeneinander eine Urbanität, die sehr fein, delikat ausgebildet ist, eine Höflichkeit der Sache nach ohne die ausdrücklichen festen Formen, die zu unserer Höflichkeit gehören. Diese Urbanität enthält eine fortdauernde Anerkennung des Rechts des anderen in Ansehung dessen, was ich sage, so daß ich sogar dies respektiere, ob der andere mich hören will. In allem, was ich sage, liegt nämlich etwas wie eine Anmaßung; denn indem ich etwas versichere, fordere ich den andern gleichsam zu einem Ja auf. In den platonischen Dialogen ist diese beständige Rücksicht auf den anderen sehr deutlich wahrzunehmen. Die Urbanität erfordert, daß ich nichts tue, was ein Imponierenwollen gegenüber dem anderen verriete. Bei den Athenern ist Bildung die Form ihrer Handlungen, so daß ihnen sämtlich der Stempel der Allgemeinheit aufgedrückt wird. Den Stoff dieser Bildung liefert einerseits der Staat, anderseits der religiöse Kultus."[91] In Athen sehen wir alle Künste und Wissenschaften blühen. Auch hier bringt die neue Ausgabe einen Zusatz, durch den wiederum deutlich wird, wie sehr Hegel den Staat als Kulturstaat, die Staatengeschichte als Kulturgeschichte verstanden wissen wollte. „Kunst und Wissenschaft sind die ideellen Weisen, in denen der Geist eines Volkes sich seiner bewußt wird; und das Höchste, was ein Staat erreichen kann, ist, daß in ihm Kunst und Wissenschaft ausgebildet sind, eine Höhe erreichen, die dem Geist des Volkes entsprechend ist. Das ist der höchste Zweck des Staates, den er aber nicht als ein Werk hervorzubringen suchen

[89] L, III, 622. 625f. = B, 337. 339. [90] L, III, 626 = B, 339. [91] L, III, 625.

muß; sondern er muß sich aus sich selbst erzeugen. Ein Volk hat viele Angelegenheiten der Wirklichkeit: es hat seine Gestalt, sein ganzes Inneres der Welt einzubilden, damit es sich selbst gegenständlich sei; die wahre Weise aber, wie es sich gegenständlich ist, ist die, sich zu wissen. Athene hat aufgehört, von einem Volke verehrt zu werden; aber die Werke dieses Geistes stehen unübertroffen noch heute gegenwärtig vor uns."[92]

Dieses Athen konnte sich zu der weltgeschichtlichen Persönlichkeit aufgipfeln, die höchste Individualität und griechischer Gemeingeist, die Subjekt und Substanz in Einem ist: Perikles, der „größte aller Staatsmänner, die je gewesen sind, einer aus dem Götterkreise der griechischen Individualitäten, der Zeus derselben, wie er von den Griechen selbst genannt wurde".[93] „Er hatte ein gründliches Bewußtsein über den substanziellen Charakter seines Vaterlandes, und die Größe seines Geistes besteht in diesem Bewußtsein."[94] Perikles ist die Person gewordene schöne Freiheit Griechenlands. „Athen stand zu jener Zeit in seiner höchsten Blüte. Ein Genie wie Perikles hat diese Demokratie zusammenhalten können; denn auch dort, wo viele beschließend sind, muß sich überall eine individuelle Spitze bilden. In der Republik ist dies die eigentümliche Persönlichkeit, die sich nur dadurch erhält, daß sie das ist, was ihr eingeräumt wird."[95] „Nur in Perikles sehen wir dies erreicht, daß eine höchste Spitze da war und zugleich in ihr das Volk herrschte."[96]

Der höchste Gipfel ist der Anfang des Verderbens. Aber ehe die Sonne der schönen Freiheit Griechenlands unterging, erleuchteten ihre abendlichen Strahlen noch einmal eine weltgeschichtliche Persönlichkeit, den „Gipfel des eigentlichen Griechentums".[97] Alexander der Große ist die „politische Individualität", die Griechenlands Macht und Bildung einte, ehe es endgültig zusammenbrach.[98] Er hat bewirkt, daß sich die Reife und Hoheit der griechischen Bil-

[92] L, III, 628. [93] L, III, 621 = B, 340. [94] L, III, 621. [95] L, III, 636. [96] L, III, 641. [97] Vgl. oben S. 185. [98] L, III, 647. 649f.

dung über den Osten verbreitete, und Asien zu einem gleichsam hellenischen Lande umgestempelt. „Das war seine große unsterbliche Tat, das Werk der schönsten Individualität, wie er der schönste individuelle Held war."[99] Groß als Feldherr, weise in seinen Anordnungen, tapfer im Gewühl des Kampfes, innerlich frei und gereinigt durch das Element des philosophischen Gedankens, ehrerbietig gegen seine alten Generäle, milde gegen seine Freunde, ein weitschauender Entdecker und Städtegründer, ein freigebiger Gönner der Künste und Wissenschaften, ist dieses „Herrschergenie" erhöht durch „schöne Menschlichkeit und Individualität".[100] „Bei ihm sehen wir noch einmal das Interesse des Individuums und das des Staates im Gleichgewicht."[101] „Sowie Achill ... die griechische Welt beginnt, so beschließt sie Alexander, und diese Jünglinge geben nicht nur die schönste Anschauung von sich selbst, sondern liefern zu gleicher Zeit ein ganz vollendetes fertiges Bild des griechischen Wesens."[102] Indem Alexander dem griechischen Volk verhalf, eine „letzte würdige Existenz in der Welt einzunehmen", ist er der „Repräsentant Griechenlands".[103]

4. Die Phase des Widerspruchs

Das Prinzip, auf dem der griechische Staat in der vollkommensten Reife seiner Ausbildung beruhte, war die „Einheit des subjektiven und objektiven Willens".[104] Diese Identität ist eine unmittelbare und ungebrochene, auf der selbstverständlichen und noch nicht bezweifelten Geltung der gewohnheitsmäßigen Sitte, nicht auf dem durch kritische Reflexion hindurchgegangenen Bewußtsein der Individuen beruhende. „Recht und Sittlichkeit wird hier von der freien Individualität gewollt; dies Wollen ist aber noch nicht als moralisch bestimmt.[105] Ein solches Staatswesen verdankt seinen Zusammen-

[99] L, III, 650. [100] L, III, 649f. 651. 653 = B, 353f. 355f. [101] L, III, 650f. [102] L, III, 652 = B, 355. [103] L, III, 652. [104] L, III, 601. [105] A. a. O.

halt nicht zum wenigsten dem Druck, den sein Selbstbehauptungstrieb von äußeren Feinden auszuhalten hat. So wie dieser Druck aufhört, erzeugt sich der Gegensatz, den es soeben durch seinen Sieg aufgehoben hat, innerhalb seiner selbst von neuem. „Der innere Zerfall ist die unmittelbare Folge dieses seines Sieges. Hier ist die Spannung nach außen weggefallen, und das Volk zerfällt nach innen."[106] Das der erreichten Identität latente und sie sprengende „Prinzip des Verderbens" aktualisiert sich als Widerspruch des allgemeinen Staatswillens auf der einen und der sich gegenseitig bekämpfenden griechischen Staaten sowie der sich innerhalb der einzelnen Städte befehdenden Faktionen auf der andern Seite. Der allgemeine Ausbruch der Feindseligkeiten im Peloponnesischen Krieg zeigt das Prinzip des Verderbens in voller Wirksamkeit. Die Einigung Griechenlands durch Alexander den Großen war wie die übrigen ihr vorangehenden Einigungen eine momentane. Denn die griechische Sittlichkeit der schönen Freiheit war ihrem Wesen nach unvermögend, auf die Dauer einen gemeinsamen Staat zu bilden.[107] „Es ist noch kein Recht des abstrakt Allgemeinen vorhanden, noch keine Regierung als besondere Organisation, unter der das besondere Interesse ebenso im Zaum gehalten würde, wie es auch befriedigt werden könnte."[108] So können sich die besonderen Eigentümlichkeiten der griechischen Staaten, das Ganze zersetzend, gegeneinander wenden. „Das schleppt sich so fort bis etwa zum Jahre 146 v. Chr. Was wir in dieser Zeit sehen, ist ein trauriger, nur diplomatischer Zustand, eine unendliche Verwickelung mit den mannigfaltigsten auswärtigen Interessen, so daß nur ein ganz künstliches Gewebe und Spiel, dessen Fäden immer neu kombiniert werden, den Staat erhalten konnte. Dazu treten die besonderen Individualitäten, die jetzt durch ihre partikulären Interessen und Leidenschaften den Staat innerlich zerreißen und Parteien bilden, deren jede sich nach außen

[106] L, III, 531 = B, 298. [107] L, III, 634ff. = B, 345ff. [108] L, III, 604.

Bedeutung zu geben sucht, um die Gunst der Könige bettelt und den Staat ihren Interessen aufopfert."[109]

Als politisch kann das „Prinzip des Verderbens" nicht ausreichend bestimmt werden. Dem politischen Verfall und Untergang liegt eine tiefere Ursache zugrunde: „Das Prinzip des freien Gedankens, der Innerlichkeit des Menschen hat den Bruch hervorgebracht."[110] Dieses Prinzip der für sich freiwerdenden Innerlichkeit bezeichnet Hegel auch als das der „subjektiven Freiheit" oder auch als Prinzip der „Moralität". Erinnern wir uns des Unterschiedes zwischen „Sittlichkeit" und „Moralität".[111] „Sittlichkeit ist die ungetrennte Einheit des allgemeinen Inhalts und des individuellen Wollens. Es ist dies die schon erwähnte schöne Mitte zwischen der Gebundenheit in der Natur und der Erkenntnis des Guten und Bösen, auf Grund deren das Gewissen entscheidet, ob es gut oder böse sein will. Das sittliche Wesen kennt diese Entzweiung nicht; es wählt nicht, ist gut an sich."[112] Das Prinzip der auf subjektiver Verinnerlichung beruhenden, alle Entscheidungen aus sich selber nehmenden Moralität, zu dem sich das Prinzip der schönen Sittlichkeit vertiefen mußte, erhält im geistigen Leben die Führung. Die Läuterung, Vertiefung und Höherbildung des Prinzips der schönen Freiheit erfolgt um keinen geringeren Preis als den seiner Zerstörung. „Auf dem Standpunkte der schönen geistigen Einheit konnte der Geist nur kurze Zeit stehen bleiben, und die Quelle des weiteren Fortschrittes und des Verderbens war das Element der Subjektivität, der Moralität, der eigenen Reflexion und der Innerlichkeit."[113] Ehe der freie Gedanke sich aber zu einer neuen Gestalt organisieren kann, muß er kritisch auflösen, was bis dahin „ohne weiteres Nachdenken" in Geltung stand. „Das Prinzip des Gedankens ist störend für die Bestimmung, auf der das Bestehen der ganzen griechischen Welt

[109] L, III, 656. [110] L, III, 638 = B, 347 f. [111] Vgl. oben S. 201 f. [112] L, III 604. [113] L, III, 639 f. = B, 344 f.

ruht. Dies höhere Prinzip ist von der Art, daß es zu versöhnen ist, seine Versöhnung aber nur auf einem höheren Standpunkte finden kann, als die Form des griechischen Geistes ist; dabei ist es von der Beschaffenheit, daß es aus dem griechischen Geiste hervorgehen muß. Denn der Geist ist der Gegenstand der Griechen, und dieser Standpunkt enthält in seiner Entwickelung, daß der Gedanke, die Subjektivität sich entwickelt. Das Prinzip des freien Gedankens also, der Innerlichkeit hat den Bruch hervorgebracht. Früher galten die Gesetze und Sitten unbedingt, die menschliche Individualität stand in Einheit mit dem Allgemeinen. Die Götter ehren, für das Vaterland sterben, war ein allgemeines Gesetz, und jeder erfüllte den allgemeinen Inhalt ohne Untersuchung. Da aber ging der Mensch in sich, fing an zu forschen, ob er sich dem Inhalt fügen wolle und müsse. Dieser erwachte Gedanke brachte den Göttern Griechenlands und der schönen Sittlichkeit den Tod."[114] Als „wunderbares Schicksal" des Menschen bezeichnet es Hegel, daß das „höhere Prinzip für das frühere, niedere, immer als Verderben erscheint, als solches, wodurch die Gesetze der bestehenden Welt verneint, nicht anerkannt werden".[115] Diesem Schicksal ist auch die welthistorische Gestalt des Griechentums in dem Prozeß der Selbstbewegung des Weltgeistes anheimgefallen. „Gerade die subjektive Freiheit, welche das Prinzip und die eigentümliche Gestalt der Freiheit in unserer Welt, welche die absolute Grundlage unseres Staates und unseres religiösen Lebens ausmacht, konnte für Griechenland als das Verderben auftreten. Die Innerlichkeit lag dem griechischen Geiste nahe, er mußte bald dazu kommen; aber sie stürzte seine Welt ins Verderben, denn die Verfassung war nicht auf diese Seite berechnet, weil sie nicht in ihr vorhanden war."[116] „Das Prinzip der subjektiven Freiheit ist für diese Verfassung noch ein heterogenes Prinzip."[117]

Es äußert sich also das Prinzip der Innerlichkeit auf doppelte Weise:

[114] L, III, 640. [115] L, III, 602. 640. [116] L, III, 606 = B, 330. [117] L, III, 600.

einmal als die „besondere Idee der Subjektivität", die durch die Leidenschaften und die Willkür der Partikularitäten dem Organismus des Staatsganzen und sodann als die „allgemeine Idee des Wahren", die der griechischen Schönheitswelt den Untergang bereitet.[118]

Viel verdankt die Ausbildung des Gedankens den Sophisten. Bei ihnen fängt das Räsonnieren und Reflektieren über das Bestehende an. „Indem sich der Gedanke an alles wagt, macht er alle Gegenstände ideell, durchdringt sie und löst sie auf."[119] Die Sophisten sind nicht Gelehrte, deren Gegenstand die wissenschaftliche Forschung ist. Hegel nennt sie „gebildete Meister der Gedankenwendung", die auf alle Fragen eine Antwort zu geben, für alle Interessen politischen und religiösen Inhalts allgemeine Gesichtspunkte aufzuzeigen, in allem eine zu rechtfertigende Seite zu entdecken und dadurch die Welt der Griechen in Erstaunen zu setzen vermochten. Der Mensch in seinem Belieben und besonderen Interessen, der subjektive Mensch war ihnen das Maß aller Dinge. „Der Mensch als besondere Individualität ist ihnen das Ziel, und die Nützlichkeit für sein natürliches Dasein der höchste Gesichtspunkt geworden. Sie erklärten hiermit das Belieben für das Prinzip dessen, was recht ist, und das dem Subjekt Nützliche für den letzten Bestimmungsgrund." Der Gedanke wird zum Mittel für die Propagierung der politischen Leidenschaften. Und „dieses Dafürhalten des Individuums" mußte den objektiven Geist der griechischen Gesellschaft zersetzen.[120]

Auch für Sokrates ist der Mensch das Maß aller Dinge. Aber nicht der Mensch mit der Beliebigkeit und Willkür seiner besonderen Interessen und Leidenschaften, sondern als der „Geist in seiner Tiefe und Wahrheit". Sokrates erfaßt die „freie Unabhängigkeit des Gedankens" in der Tiefe der den Menschen verpflichtenden Allgemeinheit. Die Fragestellung, was recht und gut, was moralisch, nicht

[118] L, III, 641 = B, 348. [119] L, III, 642. [120] L, III, 642f. = B, 349f.

was der Besonderheit nützlich sei, ist für ihn der „letzte Zweck" des Denkens. Die Bedeutung der Sophisten ist eine vorwiegend negative. Als „Erfinder der Moral", der das Gewissen als Maß des Rechten und Sittlichen aufstellte, begründet Sokrates das neue positive Prinzip der subjektiven Innerlichkeit. Er wird damit zu einer in der Entwicklung des Geistes epochemachenden, weltgeschichtlichen Persönlichkeit. Sein Prinzip erweist sich als „revolutionär" gegen die substantielle Sittlichkeit der griechischen Gesellschaft. „Wenn Sokrates selbst zwar noch seine Pflichten als Bürger erfüllte, so war ihm doch nicht dieser bestehende Staat und dessen Religion, sondern die Gedankenwelt die wahre Heimat. Indem er es der Einsicht, der Überzeugung anheimgestellt hat, den Menschen zum Handeln zu bringen, hat er das Subjekt entscheidend gegen Vaterland und Sitte gesetzt und sich selbst somit zum Orakel im griechischen Sinne gemacht."[121] Die neue Ausgabe schenkt uns jene ergreifenden Sätze über die Tragik des Sokrates, die uns einen tiefen Einblick verstatten, wie sehr Hegel der Gradlinigkeit eines flachen Fortschrittsoptimismus abgeneigt war. „An Sokrates sehen wir die Tragödie des griechischen Geistes aufgeführt. Er ist der edelste der Menschen, moralisch untadelig; aber er hat das Prinzip einer übersinnlichen Welt zum Bewußtsein gebracht, ein Prinzip der Freiheit des reinen Gedankens, das absolut berechtigt, schlechthin an und für sich ist, und dies Prinzip der Innerlichkeit mit seiner Wahlfreiheit bedeutete die Zerstörung für den athenischen Staat. So ist sein Schicksal das der höchsten Tragödie. Sein Tod kann als höchstes Unrecht erscheinen, da er seine Pflichten gegen das Vaterland vollkommen erfüllte und seinem Volke eine innere Welt aufschloß. Auf der anderen Seite aber hatte auch das athenische Volk vollkommen recht, wenn es das tiefere Bewußtsein hatte, daß durch diese Innerlichkeit das Gesetz des Staates in seinem Ansehen geschwächt und der athenische Staat untergraben wurde. So hoch-

[121] L, III, 643ff. = B, 350f.

berechtigt also auch Sokrates war, ebenso berechtigt war das athenische Volk gegen ihn. Denn sein Prinzip ist ein Prinzip der Revolution der griechischen Welt. In diesem großen Sinne hat das athenische Volk seinen Feind zum Tode verurteilt, und der Tod des Sokrates war die höchste Gerechtigkeit. So hoch die Gerechtigkeit des Sokrates war, so hoch war auch die des athenischen Volkes, als es den Zerstörer seiner Sittlichkeit tötete. Beide Teile hatten recht. Sokrates ist also nicht unschuldig gestorben; dies wäre nicht tragisch, sondern bloß rührend. Sein Schicksal aber ist tragisch im wahrhaften Sinne. Unser Staatswesen ist ganz anders als das des athenischen Volkes, da es ganz gleichgültig sein kann gegen das innere Leben, selbst gegen die Religion. Nachher hat das athenische Volk das Urteil bereut, und auch das war gehörig. Es lag hierin das Hochtragische, daß die Athener zu dem Gefühle kommen mußten, daß eben das, was sie in Sokrattes verdammten, schon in ihre Brust gedrungen sei. In diesem Gefühle haben sie die Ankläger des Sokrates verdammt und diesen für unschuldig erklärt. Sie sahen ein, daß sie ebenso mitschuldig oder ebenso freizusprechen seien, weil das Prinzip des Sokrates bei ihnen schon feste Wurzel gefaßt habe, schon ihr eigenes Prinzip geworden sei, nämlich das Prinzip der Subjektivität. Dies Prinzip sehen wir in seiner tiefsten, berechtigtsten Form als den Grund für das Unglück des griechischen Volkes. Das Entscheidende des Willens ist, gleich dem Dämon des Sokrates, in das subjektive Innere als solches gelegt."[122]

Mit Sokrates ist das Schicksal Griechenlands besiegelt. Platos Repristination der ursprünglichen griechischen substantiellen Sittlichkeit vermochte den zermalmenden Lauf dieses Schicksals nicht mehr aufzuhalten. „Diese besonderte Individualität ist gerade das, was nur aus Griechenland hervorgehen, was aber die griechische Welt nicht aushalten konnte. Platos tiefer Sinn hat dies sehr wohl erfaßt und deshalb die freie Subjektivität von seinem Staate ausschließen wollen. Aber in dieser selbstbewußten Persönlichkeit liegt der Keim und das Prinzip für den Geist der höheren Freiheit, der in die Weltgeschichte eintreten sollte. Ebenso nun, wie die besonderen Persönlichkeiten der Individuen freigeworden sind und dies von dem griechischen Leben nicht ertragen werden konnte, so wenden sich auch die besonderen Eigentümlichkeiten der griechischen Staaten, das Ganze zersetzend, gegeneinander."[123] Es ist dieses letzteren Umstandes bereits gedacht.[124] „Aus diesem allen erhellt, daß solch ein zerrissener Zustand eine Gewalt fordert, die das Alte strafen und seine Ohnmacht offenbaren muß. Gegen diese selbstsüchtigen Partikularitäten, die Festmachung in diesen Endlichkeiten kann nur auf gewalttätige Weise aufgetreten werden. Dieser Leidenschaft und Zerrissenheit, die Böses und Gutes niederwirft, tritt ein blindes Schicksal, eine äußere Gewalt gegenüber, um den ehrlosen Zustand jammervoll zu zertrümmern; denn Heilung, Besserung und Trost sind unmöglich. Das Schicksal muß hart dareingreifen, und dies zertrümmernde Schicksal sind die Römer."[125]

Der nähere Verlauf der dritten Periode der Geschichte der hellenischen Welt, welche das Unglück Griechenlands und seine Berührung mit dem Volke enthält, welches nach den Griechen das welthistorische sein sollte, ist für den Geschichtsphilosophen ohne Belang.

5. Die Dialektik des griechischen Geistes

Am Ende der griechischen Welt darf sich der Blick wiederum auf das geschichtsphilosophische Grundprinzip richten, das in jener nicht minder als in der orientalischen Welt von Hegel zu vollkommenster Durchführung gebracht worden ist: die Dialektik der Geist-Natur. Sie zeigt uns, daß das Flüssigwerden der Begriffe

[122] L, III, 645f. — B, 351 enthält darüber nur eine kurze Notiz.

[123] L, III, 655f. Sperrung vom Verf. [124] Vgl. oben S. 209f. [125] L, III, 658 = B, 359.

zu ihrem Wesen gehört. Die Begriffe der Natur, der Unmittelbarkeit, der Mitte, des Geistes, der Freiheit verharren nicht in starrer Eindeutigkeit, sondern sind, in beständiger Umwandlung, gleichsam lebende Wesen, die auf jeder neu erreichten Stufe des geistigen Prozesses ein anderes Aussehen gewinnen.

Die Einheit (Identität) von Geist und Natur ist in der orientalischen Welt eine andere als in der griechischen Welt. In jener ist sie Versenktheit des Geistes in die Natur, in dieser ist sie Harmonie des Geistes mit der Natur. Dort ist die Natur herrschend, hier anregend, immer in dem Doppelsinn der physischen Natur und der in diese versenkten „natürlichen Geistigkeit". Dort herrscht krasser Aberglaube, rohe Sinnlichkeit, grober Naturdienst, knechtender Despotismus, Unorganisiertheit des politischen, Undifferenziertheit des persönlichen und kulturellen Lebens. Hier ist das gerade Gegenteil der Fall. Denn der Geist ist das Herrschende und gestaltet die Natur nach seinem Bilde. Dennoch bezeichnet Hegel die aus dem Geist geborene Einheit des schönen griechischen Menschen, der schönen griechischen Religion und des schönen griechischen Staates wiederum als Natur. Diese Natur ist nicht die primitive des in sie versenkten orientalischen Menschen. Sie besteht vielmehr in der Unmittelbarkeit der Geltung der neu errungenen individuellen Geistigkeit.[126] Diese Unmittelbarkeit ist im Verhältnis zu der orientalischen eine Unmittelbarkeit höherer Ordnung, als sie durch den Widerspruch hindurchgegangen und geistig vermittelt ist. Unmittelbarkeit aber und deshalb Natur bleibt sie vom Standpunkt der zu erreichenden subjektiven Innerlichkeit aus, für die alles Geltende nicht ein einfach und schlechthin durch die Sitte Gegebenes, sondern ein durch selbstbewußte Tat frei zu Erzeugendes ist. „Der moralische Mensch ist nicht der, welcher bloß das Rechte will und tut, nicht der unschuldige Mensch, sondern der, welcher das Bewußtsein seines Tuns hat."[127] Den griechischen Geist bezeichnet

[126] Vgl. oben S. 202ff. [127] L, III, 644 = B, 350.

Hegel mit Vorliebe als Mitte. Aber auch der ägyptische Geist ist „Mitte". Die Mitte des ägyptischen Geistes blickt rückwärts auf das Asiatentum. Es ist der kämpfende Geist, der sich von der Natur losringt und sich gegen die Unterwürfigkeit sträubt. Die Mitte des griechischen Geistes blickt vorwärts auf das Christentum. Es ist der Geist, der die Natur überwunden hat und im Bewußtsein seines Sieges ausruht. Die Freiheit des orientalischen Geistes ist Freiheit „an sich", die bloße Möglichkeit der Freiheit, weil der Geist aus seiner Natürlichkeit noch nicht herausgegangen ist, seine elementarische Natur noch nicht überwunden hat. Die Freiheit der griechischen Welt ist bedingte und beschränkte Freiheit, insofern der Geist über die Natur zwar Herr ward, ihrer aber als eines Mittels seiner Selbstdarstellung noch nicht entraten kann. So ist der Dreitakt der unmittelbaren Identität von Geist und Natur, des Widerspruchs von Geist und Natur und der durch den Widerspruch vermittelten Identität von Geist und Natur weder ein einmaliger noch ein sich einfach wiederholender, sondern ein im Wandel und Reichtum der Geschichte fortschreitender und sich ständig verändernder.[128]

Überblicken wir von hier aus noch einmal die „Tragödie des griechischen Geistes", so erscheint Hegels Dialektik, die aus jeder erreichten Identität einen ihr immanenten und sie auflösenden Widerspruch hervorgehen und dessen Versöhnung in einer höheren Identität sich vollziehen läßt, in einem neuen Licht. Sie offenbart sich als eine der großartigsten Intuitionen des denkenden Geistes, indem sie ausspricht, daß lebendiger Geist, um zu bejahen, verneinen, um aufzubauen, einreißen, um neu-schaffend fortzuschreiten, in höchstem Maße zerstörend wirken, um zu gewinnen, verlieren, um sich lebend zu erhöhen, sich opfern und sterben muß. „Erst muß das Herz der

[128] Es ist hoffnungsloser Unverstand, wenn die Hegelkritik sich nicht entbrechen kann, von dem eintönigen Geklapper der dialektischen Methode zu reden.

Welt brechen, ehe ihr höheres Leben vollkommen offenbar wird."[129] Auf dieser tiefgründigen Einsicht beruht es zweifellos in nicht geringem Maße, daß Hegel in der christlichen Religion den volkstümlich-mythologischen Ausdruck, die bildmäßige Umkleidung seiner tiefsten philosophischen Erkenntnis hat finden können.

Die Dialektik des Geistes ist der Rhythmus der unerschöpflich strömenden Fülle des Lebens selbst, des „bacchantischen Taumels, an dem kein Glied nicht trunken ist".[130] Man versteht Hegel nicht, wenn man unter dem täuschenden Schleier seiner reichlich formalistischen Ausdrucksweise das drängende Leben nicht sieht, das dieser Philosoph des Lebendigen selbst durch die charaktervolle Methode der Dialektik kaum zu bändigen vermag.

[129] L, III, 647. [130] Phänomenologie ed. G. Lasson (Jubiläumsausg. 1907), S. 31.

III. Dritte Stufe: Die römische Welt

1. Die Herausbildung des römischen Prinzips

Das Prinzip, das aus der griechischen Welt hervorging, aber innerhalb ihrer nicht mehr realisierbar war, sondern ihren Göttern und ihrem Staat den Untergang brachte, ist das Prinzip der Subjektivität, der Innerlichkeit. Dieses revolutionäre Prinzip zu „versöhnen", d. h. es in Einklang und Einheit mit dem Gesamtgeist des Staates zu bringen, ist die Aufgabe des nächsten welthistorischen Volkes, der Römer. Es gilt, in dem Prozeß der Selbstbewegung des Geistes eine neue Identität des subjektiven und objektiven Geistes zu erreichen, die alsdann wiederum der Zersetzung durch die Aktualisierung eines ihr innewohnenden Widerspruchs anheimfällt, dessen Versöhnung den Untergang der römischen Welt und das Emporkommen des Christentums zur Voraussetzung hat.

Als „allgemeines Prinzip der römischen Welt" bezeichnet Hegel die „subjektive Innerlichkeit".[1] „Diese Innerlichkeit, dieses Zurückgehen in sich selbst, das wir als das Verderben des griechischen Geistes gesehen, wird hier der Boden, auf dem eine neue Seite der Weltgeschichte aufgeht."[2] Während nun das griechische Prinzip der schönen Individualität sich in den Reichtum des subjektiven, objektiven und subjektiv-objektiven Kunstwerkes entfaltet und auseinanderbreitet, nimmt das römische Prinzip der Innerlichkeit eine andere Gestaltung. „Dies ist der allgemeine Gang der römischen Welt: der Übergang vom heiligen Innern zum Entgegengesetzten. Die Ent-

[1] L, III, 686 = B, 363. [2] L, III, 662 = B, 361.

wicklung ist hier nicht derart wie in Griechenland, daß das Prinzip mit seinen Inhalt entfalte und auseinanderbreite; sondern sie ist Übergang zum Entgegengesetzten, welches nicht als Verderben eintritt, sondern durch das Prinzip selbst gefordert und gesetzt ist." Dieses Entgegengesetzte der Innerlichkeit ist die „despotische Gewalt".[3] Subjektive Innerlichkeit und staatliche Zwangsgewalt stehen in einem polaren Spannungsverhältnis. Die Dynamik dieses Spannungsverhältnisses macht zu höchst die Größe und Eigenart des römischen Geistes aus. „Die starre Persönlichkeit ... löst sich auf im Gehorsam gegen den Staat, identifiziert sich mit ihm; und diese abstrakte Einheit, vollkommene Subordination mit und unter dem Staate macht die römische Größe aus. Ihre Eigentümlichkeit ist diese harte Starrheit in der Einheit der Individuen mit dem Staate, dem Staatsgesetz und Staatsbefehl. Die Helden Roms fallen alle nach dieser Seite hin; man muß sie nicht allein in dem Verhältnis nach außen sehen, wie sie den Staat ohne Weichen und Wanken vor Augen haben, mit ganzem Sinn und Gedanken nur ihm angehören, als Feldherren für ihn kämpfen, als Gesandte für ihn auftreten, sondern auch in Zeiten des Aufruhrs im Innern. Hier zeigt sich das Verhältnis der Persönlichkeit zum Staat als diese Stärke, der Rom seine Erhaltung zu verdanken hat."[4] Die Innerlichkeit nämlich, die die römische Welt realisierte, hat, das sei gleich hier bemerkt, noch nichts zu tun mit Empfindungsreichtum und Gemütstiefe. Die emotionale Seite der Innerlichkeit bleibt außer Betracht. Was Hegel stets im Auge hat, ist die zunehmende Atomisierung der römischen Gesellschaft in formal-rechtlich gleichstehende Personen. „Die Entwicklung besteht in der Reinigung der Innerlichkeit zur abstrakten Persönlichkeit, welche im Privateigentum sich die Realität gibt, und die spröden Personen können dann nur durch despotische Gewalt zusammengehalten werden."[5] Die expansive Kraft des Personalismus erfordert die Gegenkraft der sie bändigenden

[3] L, III, 686 = B, 364. [4] L, III, 672 f. = B, 371. [5] L, III, 686 = B, 364.

Staatsgewalt. Darauf beruhen Weltgeltung und Katastrophe des Römertums.

Bei feinem Hinhören erlauschen wir noch einen anderen Rhythmus, der durch Hegels Geschichtsphilosophie geht, als den der Dialektik der Geist-Natur. Es ist der Rhythmus von Weltepochen, die man als vorwiegend statische und vorwiegend dynamische bezeichnen könnte. Die orientalische Welt mit ihrem „statarischen" und vegetabilischen Charakter ist die des ruhig-dumpfen Versenktsein des Geistes in die Natur. Der ägyptische Geist, als Übergang vom Orient zum Abendland, offenbarte sich uns in der Rastlosigkeit und eruptiven Gewalt des sich gegen seine Naturversenktheit aufbäumenden Geistes. Die griechische Welt zeigt in ihrer höchsten Blüte den Geist, der im Bewußtsein seines Sieges und seiner Überwindung sich in herrlichsten Kulturschöpfungen geruhsam und heiter entfaltet. Die römische Welt gewinnt wieder den Charakter des Drangvollen, des unendlich Spannungsreichen, des Krampfhaften, des stets Unbefriedigten, des unlösbaren Widerspruchs, an dessen Auflösung sie sich wie die ägyptische zerreibt. Die christliche Welt steht, wie wir noch sehen werden, abermals gleich der griechischen unter dem Gesichtspunkt des Friedens und der Versöhnung.

Wie aber steht es nun mit dem Prinzip der Dialektik innerhalb der römischen Welt? Diese Frage müssen wir vornehmlich im Auge behalten.

2. Die Phase der Identität

Die Periodizität des neuen welthistorischen Volkes ist die uns bereits bekannte. Die erste Periode umfaßt die Anfänge Roms und die Zeit der Erstarkung des Volkes. Die zweite Periode, die Weltherrschaft der Republik, ist die „schönste Zeit" Roms, die Zeit der welterobernden Ausdehnung. Der höchste Gipfel ist auch hier wiederum der Punkt des Sinkens, der Anfang des Verderbens. Wäh-

rend in der ersten Periode die „im Wesen entgegengesetzten Bestimmungen noch in ruhiger Einheit schlafen, bis die Gegensätze in sich erstarken und die Einheit des Staates dadurch die kräftige wird, daß sie den Gegensatz in sich geboren und als bestehend hat" (was wir oben das polare Spannungsverhältnis nannten), tritt auf dem Höhepunkt der zweiten Periode die innere Zerrüttung ein, „indem der Gegensatz sich zum Widerspruch in sich und zur völligen Unverträglichkeit entwickelte". Die dritte Periode, der schrankenlose Despotismus des Kaisertums, prächtig und glänzend nach außen, ist die Periode der innerlichen Gebrochenheit, des Verfalls, des Absterbens.[6] —

So wenig wie die griechische Welt hat sich das römische Reich aus einem „natürlich patriarchalisch zusammengehörenden Stamme" entwickelt. „Der römische Staat beruht geographisch wie auch historisch auf dem Momente der Gewaltsamkeit." Hegel betont das Gemachte und Gewaltsame an den Anfängen Roms.[7] „Keine Familie, keine Vermischung zum friedlichen Leben ist der Anfang dieses Staates; sondern eine Räuberbande vereinigt sich zum Zwecke der Gewalt. Man mag an einen alten Namen denken, der wenigstens die Grundlage machte, von Aneas und Numitor fabeln; das Bewußtsein der Römer selbst und das eigentliche Geschichtliche ist, daß Räuber und räuberische Hirten sich hier zusammenrotteten und sich in Gegensatz zu allen Nachbarn stellten."[8] Rom hat sich als „Räuberstaat", als „Kriegsstaat" konstituiert durch den Zusammenlauf von allerlei Gesindel und durch die Verschleppung von Bewohnern zerstörter Städte.[9] Das Moment der Gewaltsamkeit ist die schicksalhafte Bestimmung des Römertums. Ein Staat, der auf Gewalt beruht, muß mit Gewalt zusammengehalten werden. Härteste Disziplin, Aufopferung für den Zweck des Staates, strengste Subordination, Ausbildung des Militär- und Rechtswesens, ein prak-

[6] L, III, 686f. = B, 364f. [7] L, III, 665 = B, 363. 365. [8] L, III, 665. [9] L, III, 668. 688 = B, 367. 381.

tischer und nüchterner Verstand, Phantasie- und Gemütlosigkeit, das Zurücktreten idealer Bestrebungen wie der Kunst und Philosophie vor Gesichtspunkten der Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit charakterisieren den römischen Geist.[10] „Wir finden hier kein freies Leben, das Freude an dem Theoretischen hätte; sondern es ist nur ein unlebendiges Leben, das praktisch sich erhält."[11]

Der Geist „selbstischer Härte", der Abhängigkeit und der Unterordnung, nicht das schöne freie Verhältnis der Liebe und der Empfindung, beherrscht auch das römische Ehe- und Familienleben. „Es ist ein Verhältnis der Sklaverei, worin Frau und Kinder zu dem Manne stehen."[12] „Die unsittliche aktive Härte der Römer nach dieser Privatseite entspricht notwendig der passiven Härte ihres Verbandes zum Staatszweck. Für die Härte, welche der Römer im Staate erlitt, war er entschädigt durch dieselbe Härte, die er nach seiten seiner Familie genoß, — Knecht auf der einen Seite, Despot auf der andern."[13] Hegel sieht hier die Grundverhältnisse der Sittlichkeit entartet und entsittlicht.[14] Aber er konstatiert auch einen für den römischen Geist durchgehends geltenden Dualismus, wenn er, um das grundlegende Prinzip der Innerlichkeit zu wahren, über die durch die „Entehrung einer Frau" veranlaßte Vertreibung der Könige seitens der Patrizier bemerkt: „Die tiefste Verletzung in solchen Zeiten ist die der Ehre, weil diese das Tiefste, Innerste der damaligen Menschen ist, wie in späteren Zeiten das Gewissen. Das Prinzip der Innerlichkeit und Pietät (pudor) war insbesondere bei den Römern das Religiöse und Unantastbare. Wir sehen bei dieser Gelegenheit die hohe Geltung, in der bei ihnen die Heiligkeit der Ehe stand."[15]

Ein ähnlicher Dualismus gilt von der römischen Religion. Äußerlich betrachtet scheint sie dieselbe zu sein wie die der Griechen, deren Mythologie die Römer übernommen haben. Aber wie sich schon bei jenen zeigte, daß sie den aus der Fremde übernommenen

[10] L, III, 667. 669. 674f. = B, 367f. 372f. [11] L, III, 662. [12] L, III, 669f. [13] L, III, 671 = B, 369f. 371. [14] A. a. O. [15] L, III, 692 = B, 384.

Göttern den eigenen Geist einhauchten„ so sind auch die Götter Roms nicht die heiteren Phantasiegestalten der schönen Freiheit Griechenlands. „Die römischen Götter haben für uns etwas Kaltes und Trocknes; sie sind nicht das Spiel sinniger Phantasie wie bei den Griechen, sondern höchst prosaische Wesen."[16] Sie sind „kalte Allegorien", „abstrakte", personifizierte „Zustände", die als nutzen- oder schadenbringend erscheinen. Sie sind die Erzeugnisse eines „kalten Verstandes". Die römische Frömmigkeit trägt das Gepräge eines geist-, empfindungs- und gemütlosen „Formalismus". „Die römische Religion ist die ... ganz prosaische der Beschränktheit, der Zweckmäßigkeit, des Nutzens."[17] Es sind die Zusätze der neuen Ausgabe, die demgegenüber an der Religion der Römer den „Charakter der Innerlichkeit" hervorheben, die „Ernsthaftigkeit", eine „unbegreifliche Gravität", eine Innerlichkeit, die abstrakt, stumm und stumpf bleibt, die noch nicht „Gewissen" ist, aber sich dem nähert, was dieses Wort meint, eine ernsthafte Gebundenheit und umständliche Feierlichkeit, die sich deutlich unterscheidet von der sinnlichen Trägheit des Orientalen und dem zwecklosen Leichtsinn des Griechen.[18] „Die unterschiedenen Elemente der römischen Religion sind nach dem Gesagten die innerliche Religiosität und eine vollkommen äußerliche Zweckmäßigkeit."[19]

Die innere politische Entwicklung zeigt den Sturz des Königtums durch das zur Selbständigkeit gediehene Patriziat, die Einführung der republikanischen Verfassung, an deren Spitze Konsuln stehen, den Kampf der Patrizier und Plebejer, die Erhebung der Lateiner und Bundesgenossen gegen die Römer, „bis die Gleichheit der Privatpersonen im ganzen römischen Gebiet hergestellt (auch eine Unzahl von Sklaven wurde freigelassen) und durch einfachen Despotismus zusammengehalten wurde". Königtum, Republik und Kaiserreich sind die verschiedenen politischen Formen der Entwicklung,

[16] L, III, 676f. [17] L, III, 677. 679f. = B, 373. 375f. 377f. [18] L, III, 676. 681ff. [19] L, III, 684 = B, 379.

in denen ein und dasselbe Prinzip der durch Gewalt begrenzten Innerlichkeit sich auswirkt.[20] Die republikanische Staatsverfassung hat nichts gemein mit der demokratischen Gleichheit und dem schönen liberalen Zusammenhang der griechischen Polis. Der „Hauptcharakter des Staatslebens" ist vielmehr die Aristokratie, die Herrschaft einer durch virtus und fortitudo zusammengeschlossenen mächtigen Gruppe über die große Masse des Volkes. In der Aristokratie, die eine in sich feindselige, nur durch Not, Unglück und Gewalt zu bindende Gegensätzlichkeit in sich enthält, entfalten die Römer ihre Eigentümlichkeit und Größe.[21] „In Griechenland war die Demokratie die Grundbestimmung des politischen Lebens, wie im Orient der Despotismus; hier ist es nun die Aristokratie, und zwar eine starre, die dem Volke gegenübersteht. Auch in Griechenland hat sich die Demokratie, aber nur in Weise der Faktionen entzweit; in Rom sind es Prinzipien, die das Ganze geteilt halten, sie stehen einander feindselig gegenüber und kämpfen miteinander: erst die Aristokratie mit den Königen, dann die Plebs mit der Aristokratie, bis die Demokratie die Oberhand gewinnt; da erst entstehen Faktionen, aus denen jene spätere Aristokratie großer Individuen hervorging, welche die Welt bezwungen hat. Dieser Dualismus ist es, der eigentlich Roms innerstes Wesen bedeutet."[22]

Die erste Periode der römischen Geschichte bringt es zu einem „zeitweiligen Gleichgewicht" der so miteinander ringenden Extreme. Es ist die Zeit, wo die rechtliche Befreiung der Plebs durch ihren Anteil an den höheren Staatswürden und am Grund und Boden vollbracht war. „Durch diese Vereinigung des Patriziats und der Plebs gelangte Rom erst zur wahren inneren Konsistenz, und erst von da ab hat sich die römische Macht nach außen entwickeln können. Es tritt ein Zeitpunkt der Befriedigung in dem gemeinsamen Interesse ein und der Ermüdung an den inneren Kämpfen." Die im

[20] L, III, 686. 692 = B, 364. 384f. [21] L, III, 667. 671. 672. 693 = B, 367. 380. 385. [22] L. III, 662f. = B, 361f.

Innern aufgespeicherte Energie entlädt sich nach außen. Glück, Reichtum, Ruhm, Not, Disziplin und Kriegskunst begünstigen den inneren Zusammenhalt.[23] Es treten die Charaktere auf, die „das, was sie sind, nur für den Staat sein wollen".[24] In dem Patriotismus, in der „absoluten Aufopferung für das Eine" hat der römische Staat seinen Halt.[25] In der neuen Ausgabe bezeichnet Hegel die Aristokratie als die schlechteste Verfassung, weil selbst im günstigsten Falle jener Ausgleich nicht als bestimmte, dritte Macht vorhanden ist. „Das Gleichgewicht ist nur palliativ und temporär, und der Bruch zeigt sich hernach nur um so fürchterlicher."[26]

Zu seinem Gleichgewicht erstarkt treten die Römer in die zweite Periode ihrer Geschichte ein. „Patrizier und Plebejer, miteinander ausgesöhnt, kommen als ein einiges Volk in Berührung mit ausländischen Nationen; sie treten vornehmlich mit Sizilien, Spanien und Karthago, dann mit Makedonien, Griechenland, Kleinasien, Syrien, Ägypten, kurz mit dem großen Rund des Mittelländischen Meeres, mit all diesen mächtigen, gebildeten Völkern fast zu gleicher Zeit in feindliche Beziehungen."[27] Es kommt die Zeit der Punischen Kriege und der Zerstörung Korinths. „Karthagos Fall und Griechenlands Unterwerfung waren die entscheidenden Momente, von welchen aus die Römer ihre Herrschaft ausdehnten. In dieser Periode des Sieges ziehen die sittlich großen und glücklichen Individuen, vornehmlich die Scipionen, unseren Blick auf sich. Sittlich glücklich waren sie, wenn schon der größte der Scipionen äußerlich unglücklich als Verbannter endete, weil sie in einem gesunden und ganzen Zustand ihres Vaterlandes für dasselbe tätig waren."[28] Was Perikles für Athen, bedeuten also die Scipionen für Rom. Sie sind die Exponenten der höchst erreichbaren Identität des subjektiven und objektiven Geistes, von Individuum und Staat, zu der es Rom gebracht hat. Ein ausgeführteres Bild der Scipionen hat Hegel nicht hinterlassen.

[23] L, III, 699ff. = B, 390f. [24] L, III, 701. [25] L, III, 699. [26] L, III, 698f. [27] L, III, 701. [28] L, III, 703; nur der erste Satz auch B, 394.

3. Die Phase des Widerspruchs

Dem Siegerglück folgt nicht (wie bei den Griechen auf die medischen Kriege) der „schöne Glanz in Bildung, Kunst und Wissenschaft, worin der Geist innerlich und idealisch genoß, was er vorher praktisch vollführt hatte". Die geistige Kultur Roms ist arm und unschöpferisch, nachahmend und empfangend gegenüber der Griechenlands. Die Römer sind das Volk der „abstrakten Herrschaft", sie haben keine konkrete innere Lebendigkeit des Geistes, der sich in originalen Schöpfungen der Phantasie und des Denkens zum Bewußtsein bringt. Sie erobern, plündern, erpressen, häufen Siegesbeute auf Siegesbeute, unterjochen Nationen, veranstalten Triumphe, Tier- und Menschenhetzen. Prunkendes Schaugepränge, Luxus und Schwelgerei kennzeichnen die Äußerlichkeit ihres Geistes und künden das nahende Verderben. „Cato sagte nach jeder Beratung des Senats: ceterum censeo Carthaginem esse delendam, und Cato war ein echter Römer. Das römische Prinzip stellt sich dadurch als die kalte Abstraktion der Herrschaft und Gewalt heraus, als die reine Selbstsucht des Willens gegen andere, welche keine sittliche Erfüllung in sich hat, sondern nur durch die partikulären Interessen Inhalt gewinnt. Der Zuwachs an Provinzen schlug um in eine Vermehrung der inneren Partikularisation und in das daraus hervorgehende Verderben."[29] An die Stelle des früheren Gegensatzes der Patrizier und Plebejer tritt der Gegensatz der partikulären Interessen und der patriotischen Gesinnung.[30] „Es erscheint ... jetzt neben den Kriegen um Eroberung, Beute und Ruhm das fürchterliche Schauspiel der bürgerlichen Unruhen in Rom und der einheimischen Kriege."[31] Das mühsam erreichte staatliche Gleichgewicht gerät ins Wanken. Die gebundenen Gegensätze entwickeln sich zum unverträglichen Widerspruch. „Es tritt ... die Partikularität in ihrem Gegen-

[29] L, III, 680f. 704f. 710f. = B, 378f. 395f. 400. [30] L, III, 706 = B, 394. [31] L, III, 706 = B, 394f.

satze gegen das Allgemeine auf." „Die zurückgehaltene Besonderheit allein bricht los."[32] Diese kurzen Sätze der neuen Ausgabe formulieren das Prinzip des Verderbens, das nun ungehemmt seinen Lauf nimmt.[33] Der Zeit der inneren Auflösung gehören die „kolossalen Individualitäten" der Gracchen, des Marius, des Pompejus, des Cäsar, des Cicero an, die aus der Zerrüttung des Staates mit dem Bedürfnis hervorgehen, die „Einheit des Staates herzustellen, die in der Gesinnung nicht mehr vorhanden war".[34] Es war der kurzsichtige Irrtum Ciceros, daß er glaubte, die alte Staatsform der Republik könne durch „momentane Nachhilfe" und hierfür geeignete Personen erhalten werden. Nachdem die patriotische Hingebung der Bürger an den Staatszweck gewichen und „an Stelle der Gesinnung der Gesamtheit" die Partikularität getreten, da ferner kein die Gesamtheit bindender „geistiger Mittelpunkt" vorhanden war, so war es nicht die Zufälligkeit der Person Cäsars, sondern weltgeschichtliche Notwendigkeit, daß das Scheinwesen der Republik gestürzt werden mußte und der Staat nur noch im Willen und in der Militärgewalt eines einzigen Individuums seinen Halt finden konnte. Die Erscheinung Cäsars hat die „höhere Berechtigung des Weltgeistes für sich".[35]

Mit Cäsar beginnt die dritte Periode der römischen Welt. Er ist ein „Muster römischer Zweckmäßigkeit", der mit tätigem, praktischem, leidenschaftslosem Verstand den Zusammenhalt der römischen Welt durch die Gewalt gegen die Partikularität durchgesetzt, indem er die inneren Gegensätze beschwichtigt, durch Eroberungskriege in Gallien, Britannien und Germanien einen „neuen Schauplatz für die Weltgeschichte" eröffnet und an die Spitze der römischen Welt sich stellend sich zum Herrscher der Welt gemacht hat.[36] Deutschland, Frankreich, Dänemark, Skandinavien bilden das „Herz Europas", die Welt, die Julius Cäsar aufgeschlossen hat. „Diese

[32] L, III, 705f. [33] L, III, 706ff. = B, 396ff. [34] L, III, 708 = B, 398. [35] L, III, 708ff. 712 = B, 398ff. 401. [36] L, III, 711f. = B, 400f.

welthistorische Tat Cäsars, hier die Beziehung aufgetan zu haben, ist die Mannestat, wie die Jünglingstat, Vorderasien abendländisch gemacht zu haben, das Unternehmen Alexanders des Großen war."[37] Die neue Ausgabe faßt zusammen: „Die römische Weltherrschaft wurde so einem einzigen zuteil. Diese wichtige Veränderung muß nicht als etwas Zufälliges angesehen werden, sondern sie war notwendig und durch die Umstände bedingt. Indem Cäsar seine Partikularität über die vielen Willküren gestellt, Rom von den vielen niedrigen und kleinlichen Partikularitäten gereinigt und sich an ihre Spitze gesetzt hat, hat er das Notwendige getan. Die Partikularitäten lassen sich nur auflösen entweder durch Gewalt oder durch die Aufhebung im Geiste."[38]

Die nachfolgende Entwicklung der Kaiserzeit bringt prinzipiell nichts Neues. Sie zeigt nur in vergrößertem Maßstab, was schon bei Cäsar festzustellen ist, das übermäßige Erstarken des despotisch regierenden Individuums. Es folgen nun die Sätze, die zur späteren Beantwortung der Frage, welcher Ort dem römischen Geist in der dialektischen Selbstbewegung des Weltgeistes angewiesen werden muß, von außerordentlicher Wichtigkeit sind: „In dem Individuum des Imperators ist die partikuläre Subjektivität zur völlig maßlosen Wirklichkeit gekommen. Der Geist ist ganz außer sich gekommen, indem die Endlichkeit des Seins und des Wollens zu einem Unbeschränkten gemacht ist. Der Wille des Kaisers hat keine Grenze, als daß er Mensch war ... Diese Kaiser stellen das Außersichgekommensein des Geistes dar, die wissende, wollende, unbeschränkte Endlichkeit. Die partikuläre Subjektivität in ihrer völligen Losgebundenheit hat keine Innerlichkeit ... Sie ist die Begierde, die Lust, die Leidenschaft, der Einfall, kurz die Willkür in ihrer gänzlichen Unbeschränktheit. An dem Willen anderer hat sie so wenig eine Schranke, daß vielmehr das Verhältnis von Willen zu Willen das

[37] L, I, 230 = B, 153. [38] L, III, 711.

der unbeschränkten Herrschaft und Knechtschaft ist. Soweit die Menschen wissen auf der bekannten Erde ist kein Wille, der außer dem Willen des Imperators läge."[39] Die neue Ausgabe bringt den so gearteten Geist auf die kurze und schlagende Formel: „Die bloße Endlichkeit ist Zweck."[40]

Wie auf der einen Seite der „abstrakte Staat", der die Politik und die Gewalt über die konkrete Individualität setzt und diese unterordnet, sich zur Person des Einen Imperators aufgipfelt, so vollendet sich auf der andern Seite das „abstrakte starre Subjekt" in der Ausbildung des Privatrechts.[41] „Diesem Einen stehen die Individuen als Privatpersonen gegenüber, als eine unendliche Masse von Atomen."[42] Das Privatrecht setzt die Freiheit und Realität der Person in die äußerliche Sache des Eigentums. Und der Staatsorganismus löst sich in die „Atome der Privatpersonen" auf, die nur in rechtlichen Verhältnissen zueinander stehen.[43] Es ist das für den römischen Volksgeist konstitutive „Prinzip der abstrakten Innerlichkeit", das sich in dem formal-rechtlichen Begriff der Person realisiert und damit zu seiner letzten und höchsten Bedeutsamkeit gelangt.[44]

Mit der Konstituierung der Sphäre des Rechts hat die römische Verstandesbestimmtheit der Nachwelt ein „großes Geschenk" gemacht und gegenüber der orientalischen und griechischen Welt einen nicht zu unterschätzenden Fortschritt erzielt. Hier kommen wir auf einen wichtigen Abschnitt zurück, durch den die orientalische Welt Hegels in der neuen Ausgabe bereichert worden ist. Es ist der Abschnitt über die Verstaatlichung der Moralität.[45] Recht und Gesetz bilden das Rückgrat jeder Verfassung. Auf ihnen beruht die Zwangsgewalt des Staates. Sie sind das „äußere Dasein der Freiheit, wodurch sich die Freiheit zu einer Sache macht". Von der

[39] L, III, 714 = B, 404. Sperrung vom Verf. [40] L, III, 715. [41] L, III, 662. 717 = B, 361. 406. [42] L, III, 715f. [43] L, III, 716 = B, 405f. [44] A. a. O. [45] L, II, 300ff.

äußeren Zwangssphäre des Rechtlichen zu scheiden ist das innere Dasein der Freiheit, die Moralität, die Sittlichkeit im engeren Sinn, die „durchaus dem freien Geiste anheimzustellen" ist, die nur dem „Subjekte eigentümlich" sein und nicht erzwungen werden kann. Die Moralität ist das „Feld meiner Einsicht, Absicht und Bestimmung meiner selbst". Es ist das Gebrechen der orientalischen Staatswesen, jene objektive von dieser subjektiven Freiheit nicht zu unterscheiden, sondern sie durch Vereinerleiung des moralisch Sittlichen mit dem Rechtsgebot ineinanderfließen zu lassen. Darum hat der Begriff der Ehre in ihnen keine Daseinsberechtigung. Denn die Ehre betrifft den „unantastbaren Kreis dessen, was ich für mich bin".[46] Auch die griechische Welt hat diesen Mangel der orientalischen nicht überwunden. Denn Sitte und Gesinnung ist dem Griechen zugleich juristisches Recht. Erst die Römer haben durch die Entdeckung und Feststellung von dem, was juristisch rechtlich sei, diese „große Trennung" vollbracht. „Sie sind das Opfer geworden für die Freiheit, die der Nachwelt zuteil geworden ist. Sie haben in jener Trennung gelebt, aber noch nicht zugleich Geist, Gemüt und Religion gehabt. Dies hat sich daher ganz abgetrennt, und sie haben für andere die innere, geistige Freiheit gewonnen, die von jenem Gebiete des Äußerlichen und Endlichen ganz frei geworden ist. Geist, Gemüt, Gesinnung und Religion haben nun nicht mehr zu befürchten, daß sie mit jenem abstrakten juristischen Verstande verwickelt werden."[47] Der Abstraktion des dürren Verstandes mit seinen formal-rechtlichen Kategorien ist die römische Welt aufgeopfert worden, damit die Bahn frei werde für das Prinzip der unendlichen Subjektivität und Freiheit. „Abstrakte Freiheit" hat Hegel die römische Freiheit genannt, weil sie nur die Sprödigkeit und Härte der im Privatrecht fixierten Person als Letztes kennt, die gleichgültig ist gegen die konkreten Bestimmungen des lebendigen Geistes, mit denen es die Individualität zu tun hat.[48]

[46] A. a. O. [47] L, III, 675 = B, 373. [48] L, III, 662. 674 = B, 361. 372.

Auf dieser Atomisierung beruht denn auch das Grundgebrechen des römischen Staatswesens: der „gänzliche Mangel an der Idee einer Organisation". Zwischen dem Kaiser und dem Volk steht keine „feste, rechtliche und sittliche Mitte".[49] „Wir sehen keinen politischen Körper mehr, sondern einen Herrscher und sonst nur Privatpersonen. Der politische Körper ist ein faulender Leichnam, der voller stinkender Würmer ist, und diese Würmer sind die Privatpersonen."[50]

Drei Momente haben den Untergang Roms herbeigeführt. Zuvörderst, eine allen sittlichen Inhalts bare Ordnung und Herrschaft, die zur Losbindung aller Mächte des Privatinteresses und der Privatlust führte. Zweitens, der Geist, der „sich in sich als in ein Höheres zurückzieht". Das geschieht einerseits durch die Philosophien des Stoizismus, Epikureismus und Skeptizismus. Ihre Bedeutung ist eine vorwiegend negative, indem sie einer Welt, die nichts Festes mehr hat, den „Rat der Verzweiflung" geben. Sie laufen nämlich darauf hinaus, den „Geist in sich gleichgültig zu machen gegen alles, was die Wirklichkeit darbietet". Andrerseits geschieht es durch das Christentum. „Beide unterminieren das Bestehende und sind das Revolutionäre gegen das römische Wesen." Drittens, der äußerliche Einbruch der nordischen und östlichen Barbaren in der Völkerwanderung, eines Stromes, dem das römische Imperium keinen Damm mehr entgegenstellen kann.[51]

4. Die Dialektik des römischen Geistes

Die hiermit vollzogene Analyse zeigt nun, daß Hegel das dialektische Prinzip in der römischen Welt nicht mit der Vollkommenheit herauszuarbeiten vermochte, wie ihm dies in der griechischen gelungen ist. Es handelt sich nicht um die Frage der historischen Richtigkeit. Es handelt sich um den philosophischen Gehalt, um die Eigentümlichkeit

[49] L, III, 703f. 709. 716f. = B, 398. 406. [50] L, III, 716. [51] L, III, 718f. = B, 406f.

der Denkweise Hegels, die sich in seiner Geschichtsbetrachtung äußert. Sie spitzt sich auf das Problem der Dialektik zu, in dessen Aufhellung wir eine der Hauptaufgaben der Hegelforschung sehen.

Das geistige Prinzip, das das Perserreich, als erstes weltgeschichtliches Volk, über Ägypten hinweg dem Griechentum vermachte, war das des aufdämmernden Individualismus, der der unmittelbaren Versenktheit des Geistes in die Natur ein Ende bereitet.

Die griechische Welt hat das Prinzip des sich in seinem Eigenwert und seiner Selbständigkeit erfassenden Geistes zum Prinzip der schönen Sittlichkeit und Freiheit fortgebildet, das sich in einer Kultur auswirkt, die die Natur vom Geist beherrscht und gemeistert zeigt. Die Quelle des weiteren Fortschritts und Verderbens war das Element der Subjektivität und Innerlichkeit. Es zerstörte die Identität des subjektiven und objektiven Geistes, d. h. die staatlich-kulturelle Einheit und Geschlossenheit, die dem Griechentum erreichbar war. Der Widerspruch, das Prinzip des Verderbens, war das Übermächtigwerden der partikulären Interessen und Leidenschaften, Individuen und Faktionen, die kein Verhältnis mehr zum Gemeingeist hatten und der Idee des den einzelnen verpflichtenden Ganzen verlustig gingen. Von innen aber und in seiner Tiefe gesehen war das Prinzip des Verderbens ein neues geistiges Prinzip, nämlich das der freien Subjektivität und Moralität, des seiner selbst gewissen, autonomen Gedankens, der nichts auf Treu und Glauben hinnimmt, sondern kritisch sichtet, verwirft und bejaht kraft eigener Vollmacht.

Dieses revolutionäre Prinzip der subjektiven Innerlichkeit soll in der nächsten, der römischen Welt zur Versöhnung, d. h. in Einklang mit dem Gesamtgeist kommen. Es zeigt sich aber, wie wir sahen, daß es nirgends recht zur Versöhnung kommt, daß dem römischen Volksgeist die Identität versagt bleibt, zu der es der griechische brachte. Das neue Prinzip der Innerlichkeit erscheint nirgends wie das der schönen Individualität in siegreichem Kampf mit einer elementarischen Natur, der es sich einbildet und seinen Herrscher-

willen aufprägt. Nicht umsonst betont Hegel die dualistische Geteiltheit der römischen Welt. Neben der unsittlichen Härte des altrömischen Ehe- und Familienlebens äußert sich das Prinzip der Innerlichkeit als Unantastbarkeit des monogamischen Verhältnisses. Neben dem öden Formalismus und dem hausbackenen Nützlichkeitsstandpunkt der Religion steht das Prinzip der Innerlichkeit als gewissenhafter Ernst und feierliche Gravität. Und endlich reinigt sich, wie Hegel sagt, das Prinzip der Innerlichkeit zur abstrakten, im Privatrecht versachlichten Person, die in ihrer Sprödigkeit und Exklusivität keinen geistig-individuellen, lebendigen Gehalt mehr in sich hat. Diese unzählig vielen Rechtspersonen, in die die römische Welt allmählich zerfällt, können alsdann nur durch die ihnen gegenüberstehende despotische Gewalt eines überragenden Einzelwillens zusammengehalten werden. Die Versöhnung ist im günstigsten Fall, in der glücklichsten Periode der römischen Geschichte, ein temporäres, mühsam genug errungenes „Gleichgewicht" der auseinanderstrebenden Kräfte, dem ein nur um so fürchterlicherer Bruch nachfolgt. Der Widerspruch, das Prinzip des Verderbens, das den Bruch herbeiführte, ist dasselbe wie das der griechischen Welt: die „Partikularität" der privaten Interessen und Leidenschaften, die die patriotische Gesinnung, den „Sinn für den Staat" und den „Zweck für das Vaterland"[52] untergraben, indem sie die „reine Selbstsucht des Willens" an seine Stelle setzen. Dies Prinzip des Verderbens war in der griechischen Welt die Oberflächenerscheinung eines neuen, revolutionär-schöpferischen Prinzips, das in der Tiefe bohrte und dessen vornehmster Sprecher Sokrates war. Gilt dasselbe nun auch von dem Prinzip des Verderbens in der römischen Welt? Die Frage ist zu bejahen.

Das Griechentum hat den in seiner Individualität sich regenden Geist des ausgehenden Orients zum Geist der schönen Sittlichkeit und Freiheit erhöht. Der Geist der schönen Individualität hat sich dann

[52] L, III, 706 = B, 394. 397.

innerhalb der griechischen Welt selber zum Prinzip der subjektiven Innerlichkeit vertieft, ohne daß sie diesen neuen Geist ertragen konnte. Wie die griechische gegenüber der orientalischen Welt, so hat auch das Römertum das von den Griechen her überkommene Prinzip der Innerlichkeit nicht so gelassen, wie es war. Es hat dieses Prinzip fortgebildet zur Autonomie der durch das Recht geheiligten Person. „Es ist der Stolz der Einzelnen, absolut zu gelten als Privatpersonen, — denn das Ich erhält unendliche Berechtigung; aber der Inhalt derselben und das Meinige ist nur eine äußerliche Sache, und die Ausbildung des Privatrechts, welches dieses hohe Prinzip einführte, war mit der Verwesung des politischen Lebens verbunden."[53] Das Prinzip des Verderbens ist also, wie gesagt, in der griechischen und römischen Welt genau das gleiche, aber nur als Oberflächenerscheinung der losgebundenen, die Staatseinheit zerstörenden Partikularität. Der schöpferisch-revolutionäre Tiefengehalt ist in der römischen Welt ein anderer, neuer: die „unendliche Berechtigung" oder, wie Hegel in der neuen Ausgabe nun auch sagt: der „unendliche Wert des Individuums".[54] Dieser Wert ist allerdings erst noch ein negativer. Wie die Konstituierung der Sphäre des Rechts mit ihren äußerlichen, geist- und gemütlosen abstrakten Verstandesbestimmungen wesentlich die negative Bedeutung hatte, die Freiheit der unendlichen Subjektivität zu ermöglichen, die der Nachwelt zuteil geworden ist, so ist auch der in der Rechtssphäre erreichte Wert der Persönlichkeit noch ohne inhaltliche Erfüllung, ein abstrakter und formeller.[55] „Das Element der Innerlichkeit ist realisiert in der Persönlichkeit der Individuen."[56] Aber sie ist eine „leere Innerlichkeit".[57] „Diese Innerlichkeit aber kann nicht leer bleiben; sie muß sich vollführen; sie muß sich einen Gegenstand und Inhalt geben."[58] Die positive Erfüllung der personhaften Innerlichkeit war innerhalb der römischen Welt selber nicht mehr

[53] L, III, 716 = B, 406. [54] L, III, 723. Sperrung vom Verf. [55] L, III, 724 = B, 409. [56] A. a. O. [57] L, III, 724.

möglich. Ein Erfüller wie Sokrates ist ihr nicht erstanden. Das philosophische Denken ist von der Blässe der Negation angekränkelt. Der Geist zieht sich in sich als in ein Höheres zurück, indem er auf alles Äußere, auf die ganze Welt Verzicht leistet. „Ihre (der philosophischen Schulen) gemeinsame Anschauung ist das Zurückziehen des Geistes aus allem Äußeren, in dem Selbstgenügen des Geistes."[59] Positiv kann der unendliche Wert des Individuums erst in einer neuen weltgeschichtlichen Gestalt verwirklicht werden, dem Christentum.

Nachdem hiermit das Problem der Identität und des in der Zerstörung schöpferischen Widerspruchs seine Aufhellung gefunden hat, erhebt sich noch eine andere Frage von nicht geringerer Wichtigkeit. Wir sprachen bisher stets von der Dialektik der Geist-Natur als dem gedankenhaften Kerngehalt der Hegelschen Geschichtsphilosophie. Der römische Volksgeist ist uns in seinem dialektischen Gang von der Identität zum Widerspruch deutlich geworden. Wo aber steckt das Moment der „Natur", das in der orientalischen und griechischen Welt eine so große Rolle spielte? Ist es von Hegel in der römischen Welt unterschlagen? Ist er dem grundlegenden Prinzip seiner Geschichtsphilosophie untreu geworden? Das ist von vornherein sehr unwahrscheinlich. Aber, was ist dann in der Gestalt des römischen Geistes „Natur"? Die Antwort auf diese letzte Frage können wir erst im Zusammenhang der Erörterungen über das Christentum gewinnen.

Hegel hat früher vom „Umschlagen" des morgenländischen Prinzips gesprochen.[60] Er meinte damit, daß die Versenktheit des Geistes in die ihn umklammernde und knechtende „Natur" nun umgekehrt einer vom freien Geist beherrschten Natur zu weichen habe. Wir haben jetzt den Punkt erreicht, an dem abermals eine gewaltige Umlagerung in der Dialektik der Geist-Natur einsetzt. Und wir können mit dem Auftreten der christlichen Religion sinngemäß von einem Umschlagen des römischen Prinzips sprechen.

[58] L, III, 725. [59] A. a. O.
[60] Vergl. oben S. 172.

IV. Vierte Stufe: Die christliche Welt

1. Das Christentum

a) Die Herausbildung des christlichen Prinzips

Der römische Geist hat in dualistischer Zuspitzung zwei Endpunkte erreicht, die Herrscherwillkür des Imperators und die rechtliche Atomisierung der abstrakten Persönlichkeit. Der Zustand des Rechts ist damit vollendete Rechtlosigkeit. „Das Subjekt ist nach dem Prinzipe seiner Persönlichkeit nur zu dem Besitze berechtigt, und die Person der Personen zum Besitz aller, so daß das einzelne Recht zugleich aufgehoben und rechtlos ist. Dieser Widerspruch ist das Elend der römischen Welt."[1] Es zeigt sich nun aber, daß dieser Widerspruch zwischen der durch das Recht sanktionierten, unendliche Berechtigung beanspruchenden Person und der „zur Unendlichkeit gesteigerten Endlichkeit" des Imperators eine gemeinsame Wurzel hat, nämlich die Verabsolutierung des endlichen Subjekts überhaupt. Auf ihr beruht die Ratlosigkeit, der Schmerz, die Trauer, das stumpfe fatalistische Leiden, die Unseligkeit, Zerrissenheit und Sehnsucht der römischen Welt. Die Verabsolutierung des endlichen Subjekts ist der Grund, weshalb der unendliche Wert des Individuums mit negativem Vorzeichen als leere Innerlichkeit verbleibt, die keine bejahende Erfüllung findet.[2] Sie ist aber auch die „Zucht der Welt", durch die das „Subjekt von sich selbst fort- und zu einer absoluten Grundlage hingezogen" wird.[3] Der Boden für

[1] L, III, 724 = B, 409. [2] L, III, 720 = B, 407; L, III, 723f.; vgl. besonders oben S. 229f. [3] L, III, 727.

eine höhere geistige Welt ward damit bereitet. „Ihr (der römischen Welt) ganzer Zustand gleicht daher der Geburtsstätte und ihr Schmerz den Geburtswehen von einem anderen höheren Geist, der mit der christlichen Religion geoffenbart worden."[4] Die stoische Philosophie hatte dem neuen, höheren Geist Vorläuferdienste geleistet. Sie hat die römische Innerlichkeit und Subjektivität zur Form der Allgemeinheit gereinigt und damit den „Boden des Gedankens" gewonnen, auf dem Gott als der Eine und Unendliche gewußt werden konnte.[5] Aber an der Welt in ihrer konkreten Bestimmtheit hatte sie, wie wir sahen, verzweifelt. Darüber mußte der Geist hinausgehen. „Der Abend hat sich nach einer tieferen Unermeßlichkeit gesehnt und solche im Morgenlande gefunden; ... der Geist, in die Endlichkeiten der römischen Welt gebannt, in das Äußerliche und die endlichen Zwecke verloren, hat sich nach dem Einen, dem in und für sich Seienden gesehnt. Er verlangte aber nach einer tieferen, rein innerlichen Allgemeinheit, nach einem Unendlichen, das zugleich die Bestimmtheit in sich hätte."[6] Mit der Unendlichkeit, die das Prinzip der für sich seienden Endlichkeit in sich schließt, und der Endlichkeit, deren Wesen und Gehalt die Unendlichkeit ist, ist auf dem Boden der subjektiven Innerlichkeit die christliche Religion, „diese entscheidende Angelegenheit der Weltgeschichte", aufgetreten.[7] Endlichkeit und Unendlichkeit sind jetzt die „regierenden Kategorien der Welt".[8]

Die bisher regierenden Kategorien, mit denen wir es in der Philosophie der Weltgeschichte zu tun hatten, waren Natur und Geist. Soll etwa an die Stelle der Dialektik der Geist-Natur eine neue Dialektik, die von Endlichkeit und Unendlichkeit treten? Und bisher bewegten wir uns in dem dialektischen Gang der Geist-Natur auf dem Boden des geistig-geschichtlichen Daseins der Menschheit. Soll

[4] L, III, 721 = B, 408. [5] L, III, 731 = B, 420. [6] L, III, 731 = B, 421. Die Sperrung vom Verf. [7] L, III, 720 = B, 407. [8] L, III, 723.

nunmehr etwa der Boden der Immanenz verlassen und bei der Annäherung an die christliche Religion mit der Kategorie der Unendlichkeit ein supranaturalistisches Prinzip eingeführt werden, das Hegels Geschichtsphilosophie auf das unheilvollste verwirren könnte? So einleuchtend es auf den ersten Blick erscheint, diese Frage zu bejahen und Hegel der Inkonsequenz zu zeihen, so sind sie bei näherem Zusehen auf das bestimmteste zu verneinen. Hegel geht den einmal eingeschlagenen Weg in bewunderungswürdiger Folgerichtigkeit zu Ende, auch da, wo er von ihm abzubiegen scheint. Um diese These zu erhärten, müssen wir uns aber erst vergegenwärtigen, wie Hegel in seiner Geschichtsphilosophie das Wesen der Religion, als Idealbegriff gefaßt, erläutert hat.

Hegel nimmt bei der Erörterung der orientalischen Naturreligionen mehrfach Gelegenheit, sich über das Wesen echter und wahrhafter Religiosität zu verbreiten. Zu dem, „was wir Religion nennen", gehört die „Innerlichkeit des Geistes", gehört individuelle Freiheit und Geistigkeit. Die Religion gehört damit einer Sphäre des Lebens an, über die eine äußere, treibende Gewalt, sei es die des Staates, sei es die der Natur, keine Macht mehr hat.[9]

Wesentlich für die Religion des geläuterten Geistes ist zweitens, daß in ihr das Individuum einen „unendlichen Wert" gewinnt.[10] Damit tritt die Religion in eine Sphäre, die sich ausgleichend und versöhnend über alle Ungleichheiten des Menschenlebens wölbt. In ihr sind alle Menschen gleich. „Aber nicht nur gleich sind sie; sondern in der Religion und durch die Religion sind alle gewürdigt, einen absoluten Wert zu haben, der von dem besonderen des Standes ganz frei ist."[11] Die Religion ist der Ort der unantastbaren Menschenwürde.

Zur Religion, wie Hegel sie versteht, gehört drittens, daß sie es nicht mit einem dem Menschen im tiefsten Grunde fremden, supranaturalistischen Inhalt zu tun hat. Vielmehr kommt ihm in

[9] L, II, 320f. [10] A. a. O. [11] L, II, 377 = B, 206.

der Religion „sein innerstes Wesen" zum Bewußtsein.[12] „Uns ist die Religion das Wissen des Wesens, das eigentlich unser Wesen ist, und daher die Substanz unseres Wissens und Wollens, das die Bestimmung erhält, ein Spiegel dieser Grundsubstanz zu sein."[13] Hegel sagt hinsichtlich des Menschen geradezu: Gott ist das „Wesen seines Geistes".[14] Damit formuliert Hegel in seiner Sprache — weit entfernt von der illusionistischen Auffassung der Religion im Sinne Feuerbachs — den der Mystik geläufigen Gedanken von der wesenhaften Einheit des Menschen mit Gott.

Charakteristisch für Hegels Religionsauffassung ist aber nun viertens die Wendung zum Personalismus. Zu jener „Grundsubstanz" gehört, daß „dieses Wesen selbst Subjekt mit göttlichen Zwecken sei, welche der Inhalt des menschlichen Handelns werden können".[15] Hegel bemängelt an der indischen Naturreligion, daß das „Göttliche nicht zum Subjekte, zum konkreten Geist individualisiert" ist.[16] Über der Vielgestaltigkeit der griechischen Götterindividualitäten aber schwebt als die „Idee des Einen" das abstrakte, geistlose Fatum. „Das Höhere, daß die Einheit als ein Subjekt, als der eine Geist gewußt wird, war den Griechen noch nicht bekannt."[17] Troeltsch bemerkt gelegentlich, daß Hegels Lehre als „immanenter Theismus" zu verstehen sei.[18] Dieser paradoxe Ausdruck bezeichnet treffend die eigentümliche Synthese, die Hegel zwischen Mystik und Personalismus auf der Basis des Immanenzgedankens vollzogen hat.

Nach diesen Voraussetzungen kann die Einführung der Kategorie der Unendlichkeit nur bedeuten, daß in der christlichen Religion „der Mensch das Bewußtsein vom Geiste in seiner Allgemeinheit und Unendlichkeit erhält".[19] Es handelt sich nicht um die Einführung eines gänzlich neuen, supranaturalistisch-magischen Faktors, sondern um den mit sich identisch bleibenden Geist, der sich in der ihm wesenseigenen Unendlichkeit erfaßt. Und es entspricht genau den bisherigen Bestimmungen vom Wesen der Religion, daß in ihr dem Menschen nicht ein fremdes Prinzip, sondern die Substanz des eigenen, innersten Wesens zum Bewußtsein kommt, wenn Hegel fortfährt: „Das absolute Objekt, die Wahrheit, ist der Geist, und weil der Mensch selbst Geist ist, so ist er sich in diesem Objekte gegenwärtig und hat so in seinem absoluten Gegenstande das Wesen und sein Wesen gefunden."[20] Damit aber die Gegenständlichkeit des absoluten Objektes nicht ein starres und fernes Gegenüber sei, sondern das endliche Subjekt sich mit ihr als identisch erfahren kann, muß der Geist sich dialektisch verhalten. Mit Hegels eigenen Worten: „Damit aber die Gegenständlichkeit des Wesens aufgehoben werde und der Geist bei sich selber sei, muß die Natürlichkeit des Geistes, worin der Mensch ein besonderer und empirischer ist, negiert werden, damit das Fremdartige getilgt werde und die Versöhnung des Geistes sich vollbringe."[21]

[12] L, II, 320. [13] L, II, 393 = B, 218; L, III, 581 = B, 320. [14] L, IV, 878. [15] L, II, 393 = B, 218f. [16] L, II, 354 = B, 198. [17] L, III, 595f. = B, 323. [18] Ernst Troeltsch, Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. Gesammelte Schriften 1913, II, S. 35. [19] L, III, 721 = B, 408.

b) Die Dialektik des christlichen Geistes

Die Versöhnung des endlichen Subjekts mit dem ihm im religiösen Bewußtsein und zwar im Gefühl des schmerzlichen Gegensatzes als Äußeres gegenüberstehenden Unendlich-Einen oder Gott ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß beide „an sich" identisch sind. Die Versöhnung nach vorausgegangener Trennung ist aber nicht mehr unmittelbare Identität, sie ist keine „natürliche Einheit", sondern vermittelt durch den Widerspruch, in den die vorausgesetzte Identität mit sich selber gerät, um ihn aufzuheben. Der mit sich identische Geist tritt in den Widerspruch und die Versöhnung seiner als unendlichen und endlichen Geistes. Seine Endlichkeit ist seine Natürlichkeit, seine elementarische Natur und Fremdartigkeit in sich

[20] A. a. O. [21] A. a. O.

selbst, mit der er kämpfen, die er negieren, von der er sich losreißen muß, um sich in seiner Unendlichkeit erfassend sich mit sich selbst zu versöhnen und damit alsdann die „absolute letzte Befriedigung des ganzen Wesens des Menschen“[22] herbeizuführen. Die neue Ausgabe schenkt uns den Abschnitt, der alle Momente dieser Dialektik zusammenfaßt. „Der Geist muß sich zum Einen erheben, seine Befriedigung muß vollzogen werden. Die abstrakte Innerlichkeit des Subjekts muß sich objektivieren. Das Eine ist das Objektive; es ist für die Subjektivität ein Außeres, gegen ihre Endlichkeit ein Unendliches. Das Gefühl dieses Gegensatzes ist schmerzlich; seine Versöhnung aber entsteht nur in der Gewißheit, mit dem Einen verwandt zu sein und es in sich aufnehmen zu können. Der Friede dieser Versöhnung besteht in der Vereinigung des Unendlichen und Endlichen. Das Bedürfnis danach ist das Bewußtsein der Einheit beider Extreme. Dazu gehört die absolute Möglichkeit dieser Versöhnung oder die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur; diese Einheit muß möglich, d. h. beide müssen an sich identisch sein. Die Einheit selbst aber ist wiederum Gott; denn wenn das Eine nur die eine Seite ausmachte und draußen stehen bliebe, so hätte es sich ein Anderes gegenüber und wäre somit gar nicht unendlich. Der Mensch, wie er seiner Natur nach ist, steht nicht in dieser Einheit; nicht von Natur ist er gut, sondern seine bloße Natürlichkeit ist die Ungeistigkeit, und erst dadurch, daß er diese wegarbeitet, kommt er zur Versicherung jener Einheit, zum Glauben. Hierin, in diesem mystischen Wesen, in dieser Einheit mit Gott ist ihm wohl. Erst durch die Befreiung von seiner Natürlichkeit kommt er in die Einheit mit Gott.“[23] Wie sehr aber die Kategorie der Unendlichkeit, mit der wir es in der Dialektik des Endlich-Unendlichen ständig zu tun haben, als immanentes und nicht als supranaturalistisches Prinzip zu fassen ist, erhellt noch einmal mit besonderer Deutlichkeit aus folgender Stelle: „Der Mensch, als endlicher für sich betrachtet,

[22] L, III, 729 = B, 411. [23] L, III, 733. Sperrung vom Verf.

ist zugleich auch Ebenbild Gottes und Quell der Unendlichkeit in ihm selbst; er ist Selbstzweck, hat in ihm selbst unendlichen Wert und die Bestimmung zur Ewigkeit. Er hat seine Heimat somit in einer übersinnlichen Welt, in einer unendlichen Innerlichkeit, welche er nur gewinnt durch den Bruch mit dem natürlichen Dasein und Wollen und durch seine Arbeit, dieses in sich zu brechen. Dies ist das religiöse Selbstbewußtsein.“[24]

Es kann also nach dem Bisherigen keine Rede davon sein, daß an die Stelle der Dialektik der Geist-Natur eine andere und völlig neue, die des endlich-unendlichen Geistes tritt. Vielmehr vollendet sich die Dialektik der Geist-Natur in der Dialektik des endlich-unendlichen Geistes. Die Dialektik der Geist-Natur, mit der wir es in der orientalischen und griechischen Welt zu tun hatten, verläuft innerhalb der Endlichkeit. Der endliche Geist muß erst einmal aus seiner Naturversenktheit zu sich selber kommen. Hat sich der Geist aber als der Natur, der physischen wie seiner eigenen elementarischen Natur gegenüber selbständiges und ihr überlegenes Prinzip erfaßt, so wird er sich in seine Endlichkeit festlaufend wiederum zur Natur, von der er sich als von seiner Fremdartigkeit losreißend die Kraft gewinnt, unendlicher Geist zu sein. Das Bewußtsein seiner Endlichkeit — im ganzen Ausmaß der geistig-natürlichen Welt — ist nunmehr seine „Natürlichkeit“. Die Dialektik des endlich-unendlichen Geistes ist die Dialektik der Geist-Natur, in der der Geist selbst zur *Natur*, d. h. zur Unfreiheit des endlichen Geistes herabgesetzt und zum *Geist*, d. h. nunmehr zur Unendlichkeit seines eigentlichen, letzten und tiefsten Geist- und Frei-Seins erhöht wird!

Es läßt sich jetzt erst auch klar übersehen, welche Stelle der römischen Welt in dem dialektischen Gang des Weltgeistes zukommt. Der griechische Geist war dadurch beschränkt und bedingt, daß er

[24] L, III, 745 = B, 425. Sperrung vom Verf.

in Religion und Kunst das Naturelement als „wesentliches Ingrediens" hatte. „Der Geist herrschte wohl darüber, aber die Einheit des Herrschenden und Beherrschten war selbst noch natürlich."[25] Es ist gezeigt worden, wie der Begriff der Natürlichkeit sich gewandelt hat, wie er in der griechischen etwas anderes bedeutet als in der orientalischen Welt.[26] Nun wandelt sich in der römischen Welt der Begriff der Natürlichkeit abermals. Er gewinnt die Bedeutung der sich in ihrer Endlichkeit verabsolutierenden Subjektivität. „Nun tritt (mit dem römischen Volk) ... das Bewußtsein der Endlichkeit für sich auf ... das Element des Endlichen und damit die Abstraktion des Verstandes, die abstrakte Person als Letztes tritt hier hervor ..."[27] Und wenn wir fragten, wo in der Gestalt des römischen Geistes das Moment der „Natur" steckt, das in der orientalischen und griechischen Welt eine so große Rolle spielt, so kann die Antwort nur lauten, daß der römische Geist in seinem ganzen Umfang oder, richtiger gesagt, der Geist auf der Entwicklungsstufe der römischen Weltkultur selber „Natur" ist, insofern er endlich ist und auf dem Standpunkt der Endlichkeit beharrt. —

Über Hegels Wertung der christlichen Religion ist, soweit sie in seiner Geschichtsphilosophie zum Ausdruck kommt[28], noch Wichtiges hinzuzufügen. Hegel sagt: „Gott wird nur so als Geist erkannt, indem er als der Dreieinige gewußt wird. Dieses neue Prinzip ist die Angel, um welche sich die Weltgeschichte dreht. Bis

[25] L, III, 723 = B, 408. [26] Vgl. oben S. 216. [27] L, III, 674 = B, 372. [28] H. Scholz bemerkt a. a. O. S. 6 sehr richtig, daß auch Hegels Kunst- und Religionsphilosophie „Bruchstücke einer großen Geschichtsphilosophie" sind. Wenn ich mich gleichwohl im wesentlichen auf Hegels geschichtsphilosophisches Hauptwerk beschränkte, so liegt in dieser Entsagung das Eingeständnis, daß meine Arbeit ein Anfang ist, der der Fortführung bedarf. Es galt zunächst, die Tragweite des Problems der Dialektik überhaupt erst einmal zu erkennen, seine prinzipielle Bedeutsamkeit zu erhellen und dieser erstaunlichen Präzisions- und Filigranarbeit des Hegelschen Denkens nachzusinnen.

hierher und von daher geht die Geschichte."[29] Die neue Ausgabe verstärkt: „Wer von Gott nicht weiß, daß er dreieinig ist, der weiß nichts vom Christentum."[30] Diese Erkenntnis ist der „Schlüssel zur Weltgeschichte".[31] Es hieße aber Hegel völlig mißverstehen, wollte man solche und ähnliche Sätze als eine Apologie der kirchlichen Trinitäts- und Christuslehre auffassen. Das Christentum als historische Erscheinung und als Kirchenlehre ist für Hegel in jedem Betracht Mythus gewesen. Nur sehen wir Hegel um den affirmativen „Gehalt" dieses Mythus bemüht.[32] Der christliche Mythus ist für ihn die Vernunft in der Form der sinnlichen Vorstellung oder des Glaubens. Unter der Hülle der zufälligen und einmaligen Erscheinung, des Zeitlich-Vergänglichen und Geschichtlich-Tatsächlichen, des Sinnlichen und Konkret-Anschaulichen den spekulativen Gehalt, d. h. den notwendigen und ewigen Sinn entdecken, heißt, sich vom Glauben zur Vernunft, vom Mythos zum Logos erheben.[33] Was ist Vernunft? „Die Vernunft überhaupt," sagt Hegel, „ist das Wesen des Geistes, des göttlichen wie des menschlichen." Was ist aber der Geist? „Er ist das Eine, sich selbst gleiche Unendliche, die reine Identität, welche zweitens sich von sich trennt, als das Andere ihrer selbst, als das Fürsich- und Insichsein gegen das Allgemeine. Diese Trennung ist aber dadurch aufgehoben, daß die atomistische Subjektivität, als die einfache Beziehung auf sich, selbst das Allgemeine, mit sich Identische ist ... Der Geist stellt sich als sein Anderes sich gegenüber und ist aus diesem Unterschiede Rückkehr in sich selbst. Das Andere in der reinen Idee aufgefaßt ist der Sohn Gottes, aber dies Andere in seiner Besonderung ist die Welt, die Natur und der endliche Geist: der endliche Geist ist somit selbst als ein Moment Gottes gesetzt. So ist der Mensch also selbst in dem Begriffe Gottes enthalten, und dies Enthaltensein kann so ausgedrückt werden, daß die Einheit des Menschen und Gottes in der christlichen Religion

[29] L, III, 722 = B, 408. [30] L, III, 722. [31] L, I, 22f. [32] Enzyklopädie a. a. O., Vorrede zur zweiten Ausgabe S. 14f. 18. 20. [33] L, I, 114.

gesetzt sei."[34] Diese dialektische, lebendige Bewegung des unendlich-einen Geistes in sich selbst, der sich zu der unendlichen Fülle aller konkreten Bestimmtheiten der natürlichen und geistigen Welt besondert, sich aber in diesem „Anderen", dem Endlichen, nicht verliert, sondern dasselbe negierend in sich zurückkehrt, diese „Bewegung der Idee" ist der spekulative Gehalt des Mythus vom Vater, Sohn und Geist, die Drei und doch Eines sind. So entdeckt die Philosophie in dem Mythus die „Idee der Vernunft".[35] „Die Natur Gottes, reiner Geist zu sein, wird dem Menschen in der christlichen Religion offenbar."[36] Sie ist ihrem Gehalte nach weder etwas Vergangenes noch etwas Zukünftiges, sie ist das Zeitlose im Zeitlichen, „ein Gegenwärtiges, in dem sich der Geist fortwährend ergründet".[37]

Es war die „Beschränktheit" der jüdischen Religion, daß das „Eine keine Bestimmtheit hat und das Konkrete, Bestimmte außer diesem Einen fällt".[38] „Der Geist wird nur als dies Bestimmte aufgefaßt, und Gott ist nur der Gott des jüdischen Volkes. Doch ist in dieser Religion zugleich auch die Vorstellung der allgemeinen menschlichen Natur aufbewahrt worden, und die Sehnsucht nach einer Versöhnung, einer Innerlichkeit, in der das Subjekt mit dem Einen vereinigt ist."[39] Das „Elend" der römischen Welt ist die „Stumpfheit in einem blinden Fatum", das der jüdischen Religion die „unendliche Energie der Sehnsucht".[40] Und darin besteht die „welthistorische Bedeutung und Wichtigkeit" des jüdischen Volkes, daß aus seiner Sehnsucht, über den Schmerz der zwiespältigen Trennung, der „Entzweiung" des fürsichseienden Subjekts mit dem unsinnlichen „Gott des Gedankens", der das Eine und Allgemeine ist, hinauszukommen, das Höhere aufgegangen ist, daß der „Geist zum absoluten Selbstbewußtsein gekommen ist, indem er sich aus dem Andersein, welches seine Entzweiung und Schmerz ist, in sich

[34] L, III, 734 = B, 413f. [35] L, III, 721f.; L, I, 35f. [36] L, III, 734 = B, 413. [37] L, III, 722. [38] L, III, 727; vgl. oben S. 182. [39] L, III, 727. [40] L, III, 730 = B, 412.

selbst reflektiert". „Am reinsten und schönsten finden wir die angegebene Bestimmung des jüdischen Volkes in jenen Davidischen Psalmen und in den Propheten ausgesprochen, wo der Durst der Seele nach Gott, der tiefste Schmerz derselben über ihre Fehler, das Verlangen nach Gerechtigkeit und Frömmigkeit den Inhalt ausmachen."[41]

Auf die Entzweiung der auf dasselbe Ziel hin konvergierenden römischen und jüdischen folgt die Versöhnung der christlichen Welt, auf den Zwiespalt die Identität des Endlichen und Unendlichen, des Subjekts und Gottes. Und zwar konkretisiert sich die „Idee der Versöhnung" für das sinnlich vorstellende Bewußtsein zur Anschauung einer menschlichen Gestalt. „Danach hat die Welt sich gesehnt, daß der Mensch ... als Moment des göttlichen Wesens gefaßt werde und wiederum Gott umgekehrt aus seiner abstrakten Form zur Anschauung in der Erscheinung des Menschen komme. Dies ist die Versöhnung mit Gott, der so als die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur vorgestellt wird."[42] Der Stifter der christlichen Religion hat — nach Ausweis der Evangelien — das „Prinzip" derselben als die Unendlichkeit des Geistes und seine Erhebung in die geistige Welt als das allein Wahrhafte ausgesprochen. „Das Selbstbewußtsein des Geistes hat sich in ihm mit einer ungeheuren Energie ausgesprochen, die alle äußere Wirklichkeit vergißt und uns jetzt noch in Erstaunen setzt. Ein Mensch stellt sich dort unter einen Haufen und redet ohne Furcht von einer Seligkeit, die ausschließlich denen zuteil wird, die nach dem Reiche Gottes trachten. Das Reich Gottes wird allein als das Wesen ausgesprochen, und alles, was Christus sagt, drückt eine Entsagung gegen alle weltlichen und sittlichen Bande aus. Gegen die Welt ist das Auftreten dieser Innerlichkeit völlig revolutionär."[43] Die philosophische Betrachtung hat dagegen kein weiteres Interesse an Christus als einer „gewesenen historischen Person", d. h. an dem, was er „geistlos

[41] L, III, 727f. = B, 410. [42] L, III, 735. [43] L, III, 739.

betrachtet" ist. „Macht exegetisch, kritisch, historisch aus Christus, was ihr wollt . . ., es fragt sich allein, was die Idee oder die Wahrheit an und für sich ist." Das „letzte Bedürfnis des Geistes" ist darein zu setzen, daß der Mensch den „spekulativen Begriff des Geistes in seine Vorstellung bekomme". Und das leistet nicht die Historie, sondern einzig die philosophische Ausdeutung des Mythus vom Gottessohn, vom Logos, der Fleisch ward, litt, starb, auferstand und gen Himmel fahrend erhöht ward zur Rechten Gottes, um als „Geist" in seiner Gemeinde zu wohnen und in die Herzen der Gläubigen einzukehren. Wie der Mythus vom Sündenfall mit dem Heraustreten des Menschen aus der „natürlichen Einheit" mit Gott auf den unseligen Standpunkt der Trennung des fürsichseienden Geistes keine zufällige und einmalig-tatsächliche, sondern die „ewige Geschichte des Geistes" ist, so ist auch der spekulative Gehalt des Christus-Mythus die „ewige Geschichte des Geistes", der nur, indem er sich seiner Endlichkeit entäußert, sich von seinen Besonderheiten und Natürlichkeiten scheidet, zur „Einheit der Versöhnung" des Individuellen und Göttlichen zurückkehrt. „Die Gewißheit der Einheit Gottes und des Menschen ist der (spekulative!) Begriff Christi, des Gottmenschen." Die Idee der Versöhnung des Sinnlichen mit dem Gedanken, der Einzelheit mit dem Einen, des Endlichen mit dem Unendlichen ist in ihm rein und vollständig zur sinnlich-anschaubaren Erscheinung gekommen.[44]

Dem Problem des erscheinenden Gottes hat Hegel ganz besondere Aufmerksamkeit zugewandt. Das zeigen mannigfache Zusätze der neuen Ausgabe, wo in der griechischen Welt Griechentum und Christentum miteinander verglichen werden.[45] „Gott muß erscheinen, muß die Weise des Erscheinens für sinnliche Anschauung haben; denn das Wesen muß überhaupt erscheinen; es ist nichts, wenn es nicht erscheint."[46] „Nichts ist wesentlich, was nicht

[44] L, I, 105f.; L, III, 728f. 735. 737f. 741 = B, 410f. 414f. 418f. [45] L, III, 577f. 579f. 587. 589. 595f. 596ff. [46] L, III, 580.

erscheint."[47] In dem Anhang über das mongolische Prinzip bemerkt Hegel, daß das Absolute, Gott, in der unmittelbar sinnlichen Form eines natürlichen Menschen, des Dalai Lama, verehrt wurde. Es ist ein „langer, weiter Weg der Abstraktion" nötig gewesen, bis man sich zu dem Gedanken erheben konnte, daß „das Absolute der Geist sei" und daß es nur im „Denken, in der innerlichen Vorstellung" gewußt werden kann.[48] Ein Markstein auf diesem Wege und eine Annäherung zum christlichen Ziel ist die Religion der Griechen. „Der Grieche hat Gott als Geist, oder den Geist, nicht eine Naturmacht, als Gott verehrt."[49] Dieser geistige Gott der Griechen erscheint als der zu künstlerisch-schöner Gestalt verklärte Mensch. Aber daß der so erscheinende Gott die „ausschließliche, höchste Weise, in der das Göttliche gesetzt ist", bleibt, ist der Mangel der griechischen Religion. Denn damit bleibt der griechische Gott für den Menschen noch ein „Jenseitiges". „Der Geist aber ist absolut dies, in dem Erscheinen in sich, bei sich selbst zu sein. Wenn aber das Erscheinen die perennierende Form ist, so ist der Geist, der erscheint, in seiner verklärten Schönheit ein Jenseitiges für den subjektiven Geist, und die wahrhafte Versöhnung des Geistes mit sich selbst in seinem Andersein kann noch nicht vorhanden sein."[50] In der christlichen Religion ist der erscheinende Gott nicht ein durch das Medium der Kunst gesehenes Ideal, sondern der Mensch Christus und — da die Versöhnung ja nicht bloß an dem einen gottmenschlichen Individuum stattfinden soll, sondern an allen — die durch ihn repräsentierte menschliche Natur in ihrer Äußerlichkeit und Endlichkeit. „In der christlichen Religion heißt es: Gott ist im Fleische erschienen; und das Christentum ist, Christus als Gott und Gott als Christus zu verehren."[51] Aber während in der griechischen Religion die Erscheinung das „Ganze des Göttlichen" ausmacht, wird in der christlichen das Erscheinen „nur als Moment des Göttlichen", als ein

[47] B, 326. [48] L, II, 335 = B, 232f. [49] Vgl. oben S. 198. [50] L, III, 580f. Sperrung vom Verf. [51] L, III, 579; L, III, 735 = B, 414.

Aufzuhebendes und Aufgehobenes gesetzt. Christus ist gestorben und erhoben zur Rechten des Vaters, d. h. der erscheinende Gott ist gesetzt als Moment.[52] „Und auf diesen Unterschied kommt es dann an, daß der Geist sich hat zum christlichen Geiste bilden müssen, weil im griechischen Bewußtsein das Erscheinende, der Gottmensch, nicht bloß ein Moment des höchsten und wahrhaften, an und für sich seienden Geistes geworden und gewesen ist. Das ist die Hauptsache: der erscheinende Gott, d. h. Gott nach der Bestimmung zu erscheinen, ist nicht der absolute Gott. Dieser muß erscheinen, — also, daß er erscheint, ist wesentlich nur ein Moment der ganzen Totalität."[53]

Was Hegel mit dem allem sagen will, ist also dies: Der christliche Geist ist durch seine Dialektik dem griechischen unendlich überlegen. Der philosophische Gehalt des Mythus vom erscheinenden Gott ist im Christentum die Dialektik des Einen unendlich-endlichen Geistes, der aus seiner unmittelbaren Identität heraustretend durch den Widerspruch von Wesen und Erscheinung hindurch muß, um sich mit sich selbst zu versöhnen, d. h. die Erscheinung zum Moment seiner Wesen und Erscheinung in sich begreifenden Totalität zu machen. Es ist der Geist, der sich verhüllt, indem er sich offenbart, der verneint, indem er bejaht, der verliert, indem er gewinnt, der sich erniedrigt, indem er sich erhöht, es ist der mit einem Worte nur im Widerspruch und seiner Versöhnung lebendige Geist, der der All-Eine ist. —

Hegels All-Geist-Lehre verleugnet nie und nirgends ihre Herkunft aus der pantheistischen Mystik.

Mein Aug' erhebt sich zu des ew'gen Himmels Wölbung,
Zu dir, o glänzendes Gestirn der Nacht!
Und aller Wünsche, aller Hoffnungen
Vergessen strömt aus deiner Ewigkeit herab.

[52] L, III, 580 = B, 326. [53] L, III, 580.

Der Sinn verliert sich in dem Anschaun,
Was mein ich nannte, schwindet.
Ich gebe mich dem Unermeßlichen dahin,
Ich bin in ihm, bin alles, bin nur es.

Mit diesen Versen des an Hölderlin gerichteten Gedichtes »Eleusis« preist Hegel die selige Selbstvergessenheit, das Erlöschen des Ich-Gedankens in der Hingabe an die Einheit des ewigen Ganzen. Diese Mystik ist der bleibende Grundton der Philosophie Hegels.[54] Nur ist nicht zu vergessen, daß Hegel durch das Prinzip der Dialektik diese Mystik ethisch ganz außerordentlich gestrafft und sie mit Kulturbejahung in einem Maße gesättigt hat, die sie als ein in der Religionsgeschichte geradezu einzigartig dastehendes Phänomen erscheinen läßt. Diese Mystik erbaut sich ferner auf dem Boden des zuerst durch Sokrates, dann vor allem durch die großen Denker des 17. und 18. Jahrhunderts erarbeiteten Autonomie- und Immanenzgedankens. „Der Mensch ist als die unendliche Macht des Entschließens anerkannt."[55] Damit verbindet Hegel den stark betonten Personalismus der christlichen Religion, „daß das Subjekt an sich einen unendlichen Wert hat".[56] Er hat das Christentum seines transzendent-supranaturalistischen, richtiger vielleicht möchte man sagen: magischen Charakters entkleidet, dagegen die Wiedergeburt des Menschen aus dem Geist, die ihn über das „bloß Natürliche" erhebt, und den Leidens- und Opfergedanken, der das „triumphierende Hervorgehen aus dem Leiden" zur Kehrseite hat, in den Mittelpunkt seiner Betrachtung gerückt.[57] Indem er alle diese Momente in der Dialektik des endlich-unendlichen Geistes zu einer unlösbar lebendigen Einheit verknüpfte, hat er das Abendland mit

[54] Kronenberg a. a. O. II, S. 669. 739. Vergl. auch oben S. 240. 242. [55] L, III, 746 = B, 426; vgl. dazu im folgenden das Germanentum. [56] L, I, 116; L, III, 738. [57] L, III, 738; L, IV, 821: „Der Mensch als dieser ist sinnlich, äußerlich, natürlich und das bloß Natürliche ist in der christlichen Religion ganz tief gestellt."

dem Morgenlande versöhnt und in dieser Versöhnung den innersten und eigentlichsten Gehalt des Christentums gesehen, um das sich die Weltgeschichte dreht. Freilich, des Christentums, wie er es verstand. Denn sein Christentumsbegriff ist nicht aus der Analyse der durch den Kanon des Neuen Testaments abgegrenzten historischen Erscheinung hervorgegangen, sondern ein synthetischer Begriff, in dem Antike, Urchristentum und neuzeitliches Denken sich zu einer neuen Synthese zusammenschließen, einer Synthese, die an charaktervoller Geschlossenheit und überschauender Weite der Gedanken zu dem Großartigsten gehört, was die Energie eines Denkers je geschaffen hat.

2. Die Gesamtanlage der Geschichtsphilosophie Hegels

Es eröffnet sich von dem erreichten Punkt eine umfassende Aussicht auf das Wunderwerk des dialektischen Gedankenbaus, den Hegel in seiner Geschichtsphilosophie errichtet hat und dessen Architektonik wir endgültig zu übersehen vermögen.[58] Dieser Bau ist stufenförmig angelegt. Und zwar handelt es sich um vier Stufen, von denen — das ist das Bedeutsame — die dritte der ersten und die vierte der zweiten genau entspricht.

Aus dem Untergrunde der anorganischen Dumpfheit und Stumpfheit des Geistes erhebt sich als erste und unterste Stufe die orientalische Welt. Der Geist befindet sich in unmittelbarer Identität mit der Natur, in die er versenkt und durch die er geknechtet ist. Maßlos und unermeßlich wie die Natur ist auch der in sie versinkende Geist. Hegel spricht hinsichtlich seiner von „jener morgenländischen Unendlichkeit", die nicht in der Weise des Gedankens, sondern der Phantasie vorhanden ist, die die begrenzten Anschauungen

[58] Auf Grund der stattgehabten Einzelanalyse komme ich im folgenden zu einer andern sich aus dem Wesen der Dialektik ergebenden Gliederung der Entwicklung, als sie von E. Troeltsch, Über den Begriff einer historischen Dialektik a. a. O. S. 415ff., in Umrissen skizziert worden ist.

ins Maßlose erweitert. „Dem Morgenlande gehören die maßlosen Anschauungen an, die alles Begrenzte über sich selbst hinaustreiben". Damit ist die „Verkehrung alles Endlichen" gegeben, d. h. die Unfähigkeit, daß „die Person sich als Individuum wisse".[59] Soweit aber innerhalb der orientalischen Welt der Geist sich gegen die Natur erhebt und zum Bewußtsein eigener Dignität erwacht, ist er ein Geist, der sich in Kampf und Widerspruch, in drangvoller Unruhe und steter Gärung verzehrt, ohne zur Klarheit über sich selbst zu kommen.

Die zweite Stufe ist die griechische Welt. Sie zeigt uns den Geist, der durch den Widerspruch seiner selbst hindurchgegangen, d. h. über die Fremdartigkeit seiner elementarischen Natur Herr geworden ist. An die Stelle der natürlichen, unmittelbar gegebenen tritt die durch den Widerspruch vermittelte, die erkämpfte Einheit von Geist und Natur. Wie die physische Natur Griechenlands nicht mehr die orientalische ist mit der Maßlosigkeit ihrer Perspektiven und der Unermeßlichkeit ihrer Horizonte, so ist auch der griechische Geist begrenzt durch seine Individualität. „Der Grieche hat das Begrenzte geehrt und zugleich beseelt."[60] Hegel spricht von der „gleichschwebenden Freiheit des griechischen Geistes".[61] Er ist die Versöhnung des Widerspruchs, die Klarheit nach der Gärung, die Ruhe nach Kampf und Empörung. Das „eigentliche Aufsteigen und die wahre Wiedergeburt des Geistes" ist in Griechenland zu suchen.[62] Die Seligkeit der Harmonie durchdringt alle Schöpfungen der schönen Individualität und Freiheit, in denen die Macht und Herrlichkeit des „zweimal geborenen"[63] Geistes offenbar wird. „Dieses Reich ist demnach wahre Harmonie."[64]

Die dritte Stufe ist die römische Welt. Der Geist ist gleich dem orientalischen wiederum ganz in die Natur versenkt. Die Naturversenktheit des Geistes aber ist auf dieser Stufe die Endlichkeit seiner eigenen Zwecke, in die er gebannt und verloren ist. Die er-

[59] L, III, 674. 726. 731 = B, 372. 420. [60] L, III, 674. [61] L, III, 674 = B, 372. [62] L, III, 528 = B, 296. [63] Vgl. oben S. 192, Anmerkung 34. [64] L, I, 239 = B, 157.

rungene Individualität und Innerlichkeit des Geistes ist gesichert, aber auch eingeschlossen in die absolute Grenze der „spröden Einzelheit".[65] Den römischen Geist hat Hegel als abstrakten, nüchternen, zweckbewußten Verstand charakterisiert. Und es muß hier daran erinnert werden, was der Verstand im Sinne Hegels bedeutet. Das Wesen des Verstandes konstituiert die Unterscheidung der in ihrem Fürsichsein sich erfassenden Subjektivität von den Gegenständen der „Außenwelt", die sich in dem Zusammenhang von Ursache und Wirkung zu einem „System von Verhältnissen ausbreitet, worin meine Einzelheit selbst ein Glied, eine damit zusammenhängende Einzelheit ist".[66] Der Verstand ist das „Festhalten der Unterschiede".[67] Die „Natur des Verstandes überhaupt" erweist sich als „einseitige und in der Einseitigkeit verhausende".[68] Der Verstand atomisiert und mechanisiert. So verhaust der römische Geist in der undialektischen Einseitigkeit seiner Endlichkeit, die sein Unglück und Elend ist. Wie in der orientalischen Welt von der „Verkehrung alles Endlichen", so könnte man hier von der Verkehrung alles Unendlichen reden, die in der Unfähigkeit besteht, daß die Person sich bloß und nur als sich selbst genugsames, autarkes Individuum und nicht auch in ihrer universalistischen Bestimmung, am Leben des unendlich-ewigen Geistes teilzunehmen, erfaßt. Daher, wie in der orientalischen Welt, auch keine wahrhafte Versöhnung. Daher die Schilderung der römischen Welt, die in hervorstechenden Zügen sich auffallend nahe mit der der orientalischen berührt und deren düstere Farbengebung von dem lichten Glanz der griechischen sich seltsam abhebt: ihre Unfreiheit, ihre Geist- und Gemütlosigkeit, ihre Äußerlichkeit und Gesinnungslosigkeit, ihre schließliche Rechtlosigkeit, der schrankenlose Despotismus, ihre Kulturarmut, das „stumpfe Leiden" einer in die „absolute Zerrissenheit des Innern", in Trauer und Unseligkeit versenkten Welt.[69]

[65] L, III, 726. [66] L, II, 352f. = B, 197f.; L, IV, 913. 916. [67] L, III, 722. [68] L, III, 566. [69] L, I, 242.

Die vierte, oberste Stufe ist die christliche Welt. Wie die griechische Welt der orientalischen gegenüber das eigentliche Aufsteigen und die wahre Wiedergeburt des Geistes enthält, so erhebt sich mit dem Christentum der Geist abermals aus der Totenstarre, in die er auf der vorhergehenden Stufe gebannt war, zu neuer Lebendigkeit, zu vollster Versöhnung, zu schöpferischer, breit sich auswirkender Entfaltung. Es ist der Geist in seiner absoluten Freiheit und Vollendung, in der Totalität des versöhnten Widerspruchs, der unendliche Geist, der endlich, und der endliche Geist, der — seine „Natürlichkeit", d. h. das Endliche, Unfreie und Ungeistige seiner selbst aufhebend[70] — unendlich, der Gott, der Mensch, und der Mensch, der Gott, das Wesen, das Erscheinung, und die Erscheinung, die das Wesen ist, — so, wie in der griechischen Welt Geist und Natur verschieden und doch Eines sind, die Natur verkörperter Geist und der Geist vergeistigte Sinnlichkeit. Und wie die griechische Welt auf der Höhe ihrer Kultur eine in sich befriedigte, harmonische, allen dualistischen, die ägyptische und römische Welt zerklüftenden Zwiespalts ledige ist, so erreicht das Christentum die „absolute letzte Befriedigung des ganzen Wesens des Menschen". Mit der Einheit Gottes und des Menschen „ist der Welt Friede und Versöhnung geworden".[71]

Wenn Hegel auf das Christentum, das auch in der neuen Ausgabe als dritter Unterabschnitt der römischen Welt abgehandelt wird, die germanische Welt als vierten Teil seiner Philosophie der Weltgeschichte folgen läßt, so bedeutet doch die germanische Welt gegenüber dem Christentum nicht das Aufkommen einer neuen weltgeschichtlichen Gestalt. Vielmehr gilt: „Das Prinzip des germanischen Reiches soll der christlichen Religion angemessen sein. Die Bestimmung der germanischen Völker ist, Träger des christlichen Prinzips abzugeben."[72] Man wird daher Christentum und germa-

[70] L, III, 734 = B, 414. [71] L, III, 735 = B, 414. [72] L, IV, 763. 788 = B, 435. 449.

nische Welt zusammenfassen und sie mit Hegels eigenen Worten als „christliche Welt" bezeichnen dürfen.[73] Und wie es sich auf der zweiten Stufe der griechischen Welt darum handelte, daß sich das Prinzip der schönen Freiheit dem gesamten Kultur- und Verfassungsleben des griechischen Staates einbildete und in ihm auswirkte, so wird es sich auf dieser obersten Stufe darum handeln, daß das christliche Prinzip, „das Prinzip der absoluten Freiheit in Gott"[74], dem weltlichen Dasein eingebildet und dieses durch es gestaltet werde. „Das Geschäft der Geschichte ist . . ., daß das religiöse Prinzip, das dem Herzen der Menschen inwohnt, auch als weltliche Freiheit hervorgebracht werde. So wird die Entzweiung zwischen dem Innern des Herzens und dem Dasein aufgehoben. Für diese Verwirklichung ist jedoch ein anderes Volk, oder sind andere Völker berufen, nämlich die germanischen. Innerhalb des alten Roms selbst kann das Christentum nicht seinen wirklichen Boden finden und ein Reich daraus gestalten."[75]

Indem so der Geist im Wechsel von Identität und Widerspruch, Versöhnung und Zwiespalt sich selber sucht und findet, steigt er stufenförmig empor aus verworfenster Knechtschaft zur absoluten Freiheit, von der geistlosen Äußerlichkeit des in die Natur versenkten Geistes zur geisterfüllten Innerlichkeit des endlich-unendlichen Subjekts, das die Welt in sich trägt.

Mit dem architektonischen Stil des stufenförmigen Aufbaus und seiner Entsprechungen ist die Morphologie der weltgeschichtlichen Dialektik endgültig festgestellt.

3. Das Germanentum

a) Das Problem der abendländischen Kultur

Die Periodizität in der Geschichte der christlich-germanischen Welt ist nicht wie bei den Griechen und Römern durch die doppelte Be-

[73] L, I, 137; L, IV, 762 = B, 436; L, IV, 794. [74] L, III, 746 = B, 426.
[75] L, III, 748 = B, 427.

ziehung nach außen, rückwärts zu dem früheren und vorwärts zu dem späteren welthistorischen Volke bestimmt. Mit dem früheren welthistorischen Volk traten Griechen und Römer in Beziehung, als sie selber ein in sich vollendetes Volk geworden und zu solcher Stärke gediehen waren, um das bisher die Welt beherrschende Prinzip verdrängen zu können. Anders die germanischen Völker. Innerlich roh, wild und unfertig begannen sie damit, die antike Welt zu überschwemmen und sich zu unterwerfen. Dann erst haben sie sich ganz allmählich an der überkommenen Kultur, Religion, Philosophie, Kunst, Gesetzgebung und Sprache durch Aufnehmen und Überwinden des Fremden gebildet. „Die Beziehung nach außen (Kreuzzüge, Eroberung von Amerika usw.) begleitet hier nur die Geschichte, bringt nicht wesentliche Veränderungen in der Natur der Zustände mit sich, sondern trägt vielmehr das Gepräge der inneren Evolutionen an sich." Es fehlt zweitens die Beziehung nach vorwärts zu einem späteren welthistorischen Volk, das an die Stelle der germanischen Völker getreten ist oder auch nur treten könnte. „Die christliche Welt ist die Welt der Vollendung; das Prinzip ist erfüllt, und damit ist das Ende der Tage voll geworden: Die Idee kann im Christentum nichts Unbefriedigtes mehr sehen. So hat die Christenheit kein wahrhaftes Verhältnis nach außen, sie hat kein absolutes Außen mehr, sondern nur ein relatives, das an sich überwunden ist und in Ansehung dessen es nur darum zu tun ist, auch zur Erscheinung zu bringen, daß es überwunden ist."[1] Die neue Ausgabe fügt verstärkend hinzu: „Mit dem Eintritt des christlichen Prinzips ist die Erde für den Geist geworden; die Welt ist umschifft und für die Europäer ein Rundes. Was noch nicht von ihnen beherrscht wird, ist entweder nicht der Mühe wert oder aber noch bestimmt, beherrscht zu werden. Das Verhältnis nach außen ist so nicht mehr das Bestimmende; die Revolutionen gehen im Innern vor."[2] Die weltgeschichtliche Bedeutung der germanischen

[1] L, IV, 758f. 762f. 775 = B, 435ff. [2] L, IV, 763.

Völker besteht vielmehr darin, das Prinzip der christlichen Religion allen Gebieten des Welt-, Staats- und Kulturlebens einzubilden, eine vom Geist des Christentums durchdrungene Kultur zu schaffen. „Der germanische Geist ist der Geist der neuen Welt, deren Zweck die Realisierung der absoluten Wahrheit als der unendlichen Selbstbestimmung der Freiheit ist ... Diese Idee soll ... in die wirkliche Welt eingebildet werden ... Der Grundsatz der geistigen Freiheit sowohl in weltlicher als religiöser Hinsicht, das Prinzip der Versöhnung, wurde in die noch unbefangenen ungebildeten Gemüter jener Völker gelegt, und es wurde diesen aufgegeben, im Dienste des Weltgeistes den Begriff der wahrhaften Freiheit nicht nur zur religiösen Substanz zu haben, sondern sich auch durch ihn zu gestalten, damit der wahrhafte Begriff in ihnen realisiert und in der Welt aus dem subjektiven Selbstbewußtsein frei produziert werde."[3] Das bedingt einerseits eine ganz bestimmte Fassung des christlichen Prinzips, von der bisher noch nicht die Rede war, und andrerseits eine Geartetheit des germanischen Geistes, die diesen zur Aufnahme und Ausgestaltung des christlichen Prinzips wie prädestiniert erscheinen läßt.

Mit bewunderungswürdigem historischen Scharfblick hat Hegel nämlich das Prinzip der neuen Religion als „ganz abstrakte Intensität" näher charakterisiert.[4] Das Prinzip der christlichen Religion sei in der Verkündigung Jesu mit „unendlicher Energie, aber abstrakt ausgesprochen". Und zwar insofern, als der der innerlich-geistigen Überwelt zugewandte Heroismus dieser Verkündigung die innerweltlichen Kulturwerte vollkommen vergleichgültigt. „Hierin liegt eine Abstraktion von allem, was zur Wirklichkeit gehört, selbst von den sittlichen Banden. Man kann sagen, nirgends sei so revolutionär gesprochen als in den Evangelien, denn alles sonst Geltende ist als ein Gleichgültiges, nicht zu Achtendes gesetzt."[5] „Je tiefer

[3] L, IV, 763 = B, 435. Sperrung vom Verf. [4] L, IV, 775. [5] L, III, 738 ff. = B, 416 ff.

das geistige Prinzip in sich hinabsteigt, je reiner daher die Religion ist, desto weniger kümmert es sich um die Welt; so ist es z. B. in der christlichen Religion."[6] Vor der großen Gefahr, die darin liegt, richtet Hegel mit seiner Schilderung des schmählichen Untergangs des mit allen materiellen und geistigen Gütern gesegneten byzantinischen Reiches ein Warnungszeichen auf. „Die Geschichte des hochgebildeten oströmischen Reiches, wo, wie man glauben sollte, der Geist des Christentums in seiner Wahrheit und Reinheit aufgefaßt werden konnte, stellt nur eine tausendjährige Reihe von fortwährenden Verbrechen, Schwächen, Niederträchtigkeiten und Charakterlosigkeit dar, das schauderhafteste und deswegen uninteressanteste Bild. Es zeigt sich daran, wie die christliche Religion abstrakt sein kann und als solche schwach ist, eben weil sie so rein und in sich geistig ist ... Die Religion ist ein Inneres, das lediglich dem Gewissen angehört; dem stehen alle Leidenschaften und Begierden gegenüber, und damit das Herz, der Wille, die Intelligenz wahrhaft werden, müssen sie durchgebildet werden. Das Rechte muß zur Sitte, zur Gewohnheit werden, die wirkliche Tätigkeit muß zu einem vernünftigen Tun erhoben sein, der Staat muß eine vernünftige Organisation haben, und diese macht erst den Willen der Individuen zu einem wirklich rechtlichen. Das Licht in das Dunkle scheinend gibt wohl Farbe, aber nicht ein vom Geist beseeltes Gemälde. Das byzantinische Reich ist ein großes Beispiel, wie die christliche Religion bei einem gebildeten Volke abstrakt bleiben kann, wenn nicht die ganze Organisation des Staates und der Gesetze nach dem Prinzipe dieser Religion auch rekonstruiert wird."[7] Die neue Ausgabe fügt hinzu: „Dies oströmische Reich war der Bewahrer des Christentums. Industrie, Handel, Wissenschaft blühen dort, und man hätte glauben sollen, dort hätte das Christentum vorzüglich Wurzel schlagen müssen.

[6] L, I, 110. [7] L, IV, 770 f. = B, 430 f. Sperrung vom Verf.

Die Bildung des Menschen ist aber für das Christentum unwichtig, wenn nur eine vernünftige Verfassung da ist, die die Freiheit aufkommen läßt. Und dies war im oströmischen Reiche nicht der Fall."[8] Damit also das Christentum von der luftigen Höhe der reinen Abstraktion herunterstеige und zu einer konkreten, erdenhaften Gestalt werde, ist nach Hegel in allererster Linie erforderlich, daß das Staats- und Verfassungsleben eines Volkes dem christlichen Prinzip adäquat sei. Sie sind der stärkste und auf die Dauer schlechthin unentbehrliche Rückhalt aller religiösen, sittlichen und kulturellen Werte, deren Existenz und Wirkungskraft mit der des Staates bedroht ist. Die Daseinsbedingung des Christentums als einer Kulturmacht in der Welt ist eine Organisation des Staates, die vollste Freiheit gewährt und dabei — sonst würde diese sich selbst aufheben — die Willkür im Zaume hält. Eine solche Organisation des freien Gehorsams erblickt Hegel zum Unterschied vom orientalischen Despotismus, der griechischen Demokratie und der römischen Aristokratie in der monarchischen Staatsform, die herauszubilden die germanische Welt befähigt und berufen war. „Der Gehorsam gegen die weltliche Ordnung... muß mit dem individuellen subjektiven Zwecke vermittelt sein, und das private Interesse muß innerhalb dieser Äußerlichkeit seine Befriedigung erhalten. Daher muß auch das Recht und der Staat an sich in seinen Zwecken gerecht sein, auch unabhängig von Privatinteressen und partikulärer Meinung. Der Staat muß für sich stark, ein Reich äußerer wirklicher Notwendigkeit sein, das nicht unmittelbar der Sittlichkeit, nicht direkt der Religion bedarf, eine feste Natur, die dem Selbstbewußtsein gegenübersteht. Dieses muß sich ihr unterwerfen als einer Macht über sich. So muß der Staat an sich vernünftig sein, auch wenn er von der subjektiven Meinung nicht anerkannt würde; er muß an sich gerecht sein, auch mehr und weniger mit Einsicht, so daß sich der Begriff

[8] L, IV, 771. Sperrung vom Verf.

darin befriedigen kann. Aus diesen wesentlichen Momenten folgt, daß, indem der Staat sich als diese Natur entwickelt, alle Momente der Idee selbst entwickelt und herausgeboren sind. Dies ist das Prinzip der Monarchie neuerer Zeit."[9] Es war insonderheit die Aufgabe der Deutschen, in diesem Sinne dem „Gesetze der Freiheit zu seiner Wirklichkeit zu verhelfen". „Das Prinzip des freien Geistes zur Existenz zu bringen, das Prinzip der allgemeinen Aussöhnung hervorzurufen, hat der Weltgeist den Deutschen aufgegeben. In ihr Herz hatten diese Völker das Prinzip des Christentums aufgenommen, welches das Prinzip der Freiheit ist; aber schon deswegen war es ihnen auch nur in den einzelnen Individuen wirksam, es war nur abstrakt. Frömmigkeit war in der Welt, aber noch keine Sittlichkeit. Die Individuen können fromm, aber dabei doch vollkommen unsittlich sein, wie es im byzantinischen und im fränkischen Reiche der Fall war. Daß die Frömmigkeit Wirklichkeit erhalte, dazu gehört Sittlichkeit des Subjekts, und dazu gehört wieder Sittlichkeit, Organisation der Verfassung."[10]

Was hat nun andrerseits die germanischen Völker in so hervorragendem Maße, wie es nach Hegel der Fall ist, befähigt, das christliche Prinzip nicht nur aufzunehmen, sondern es der gedachten Gestaltung zuzuführen? Es ist der unbändige Freiheitsdrang dieser Völker, den hervorzuheben Hegel nicht müde wird, der „absolute Eigensinn der Subjektivität",[11] der alle Schrecken der Zersplitterung in partikuläre Leidenschaften auszukosten hat, der aber auch mit zunehmender Durchdringung durch das christliche Prinzip die Freiheit und Gehorsam sichernde Staatsform der Monarchie hervorbringen wird. „Was die germanischen Völker vereinigt, ist das Christentum. Die Grundlage des Staates und der Verfassung ist die Entwicklung der Freiheit."[12]

[9] L, IV, 760. [10] L, IV, 809f. Sperrung vom Verf. [11] L, IV, 759 = B, 437. [12] L, IV, 758.

Es war bereits gesagt worden, daß die christliche Welt der griechischen auch darin entspricht, daß es sich beide Male um die Einbildung des herrschenden Prinzips in die Gesamtheit des Staats- und Kulturlebens handelt.[13] Nur ist auf der neuen Stufe dieser Prozeß unendlich erschwert und verlangsamt. Dem unentwickelten, mit leidenschaftlichster Zügellosigkeit und rohester Kulturbarbarei gepaarten Freiheitssinn der neuen Völker treten Dogma und Kultus der christlichen Religion als sublimste Frucht einer ausgereiften Kultur gegenüber. Es geschieht im Seitenblick auf die griechische Welt, wenn Hegel in der neuen Ausgabe von diesem Zusammentreffen sagt: „Dieses, das Heterogenste, wurde nun auf die germanischen Völker gelegt, in sie hineingearbeitet. Es ist keine ruhige Entwickelung eines Prinzips, wobei Fremdes nur das Verhältnis eines Erregers hat, sondern dieses Heterogene wurde als ein ungeheures Gewicht auf die Menschen gelegt. Es ist die größte Entzweiung, die die Geschichte aufzuweisen hat."[14] „Wir werden gleich im Anfang der christlichen Zeit den ungeheuern Widerspruch zwischen ihrem Prinzip und der Roheit und Wildheit finden, die im Anfang bei den christlichen Völkern bestand."[15] Aus dieser Entzweiung zur Einheit zu kommen, das religiöse Prinzip mit dem weltlichen zu versöhnen, ist der Sinn der durch Brüche und Katastrophen führenden Entwicklung, die die Versöhnung, die im christlichen Prinzip an sich vollbracht ist, zur konkreten, das Weltleben erfassenden und durchdringenden Wirklichkeit werden läßt. Der Gang der germanischen Geschichte ist also ein dialektischer. Sie gliedert sich in drei Perioden.

Die erste Epoche, der Anfang, hat es mit dem Auftreten und der ersten Christianisierung der germanischen Nationen im römischen Reiche zu tun. „Es herrscht zuerst die rohe Einheit des Geistigen und Weltlichen, die unmittelbar und sehr verschieden von der aus dem Geistigen hervorgebrachten ist."[16] Die christliche Welt ist eine

[13] Vgl. oben S. 256. [14] L, IV, 787. [15] L, I, 112. [16] L, IV, 764.

„Masse, woran das Geistliche und das Weltliche nur verschiedene Seiten sind".[17] Die Periode gipfelt und endigt mit dem Reiche Karls des Großen.

Die zweite Epoche, das Mittelalter, zeigt das Auseinanderbrechen dieser unmittelbaren Identität in die Gegensätze von Staat und Kirche, von weltlich-vernünftigem und geistig-geistlichem Prinzip, und weiterhin in den Gegensatz innerhalb jeder dieser beiden Größen, da jede selbst die Totalität ist. „Die christliche Freiheit ist zum Gegenteil ihrer selbst verkehrt, sowohl in religiöser als in weltlicher Hinsicht, einerseits zur härtesten Knechtschaft, anderseits zur unsittlichsten Ausschweifung und zur Roheit aller Leidenschaften." Das Ende der zweiten und zugleich der Anfang der dritten Periode ist die Regierung Karls des Fünften.

Die dritte Epoche, die neue Zeit, bringt endlich die Versöhnung des Gegensatzes, die große Rechtfertigung und Anerkennung der „Weltlichkeit", die „Wiederherstellung der christlichen Freiheit". „Das christliche Prinzip hat nun die fürchterliche Zucht der Bildung durchgemacht, und durch die Reformation wird ihm seine Wahrheit und Wirklichkeit zuerst gegeben... Diese dritte Periode der germanischen Welt geht von der Reformation bis auf unsere Zeiten. Das Prinzip des freien Geistes ist hier zum Panier der Welt gemacht, und aus diesem Prinzipe entwickeln sich die allgemeinen Grundsätze der Vernunft." In einer der Vernunft gemäß eingerichteten Staatsverfassung kommt die Freiheit des Geistes zur Realität.[18]

b) Die Herausbildung des germanischen Prinzips und die Phase der abstrakten Identität

Über die erste Periode der germanischen Geschichte ist nach Hegel im ganzen wenig zu sagen. Das Wichtigste ist die Grund-

[17] L, IV, 764 = B, 438f. [18] L, IV, 759. 763ff. = B, 437ff.

bestimmung des Charakters dieser germanischen Völker, die Hegel im Unterschied von der römischen Innerlichkeit als „Innigkeit" und „Gemüt" bezeichnet. Der germanischen „Gemütlichkeit", wie Hegel hierfür auch sagt, eignet zunächst noch nicht die Bestimmtheit eines besonderen Inhalts und Zwecks, auch nicht eine bestimmte Form des Willens und des Interesses. Die germanische Uranlage des Gemüts ist das Prinzip des „Wohlmeinens", ein unbestimmtes In-Sich-Befriedigtsein, die „subjektive Freiheit als Eigensinn".[19] „Dazu gehört, daß der eigene Wille des Menschen ganz in ihm ist, daß er seine Befriedigung habe in der Unbestimmtheit. Befriedigung in einer bestimmten Sache haben, ist keine Gemütlichkeit, wohl aber Befriedigung im unbestimmten Ganzen, und zwar in sich, ohne besonderen Zweck und Interesse, das ist Gemütlichkeit."[20] Das germanische Gemüt ist das Gefäß, das alsdann den besonderen Inhalt der christlichen Religion aufzunehmen vermag. „Daß das einzelne Subjekt, das absolut Endliche, identisch sei mit dem absolut Unendlichen, das ist die Versöhnung, die jetzt im Gemüte vorhanden ist."[21] Die Aufgabe ist weiterhin die, daß das religiöse Subjekt auch „objektive Form" gewinnt. Es muß „wirkliches, konkretes Subjekt", es muß „weltliches Subjekt" werden, das nach allgemeinen Interessen und Zwecken handelnd sich darin befriedigt.[22] Bevor dies der Fall ist, d. h. in seiner ersten unentwickelten Erscheinung ist jenes Prinzip „ganz abstrakt", so daß Hegel geradezu von einem Zustande der „Stumpfheit" spricht. „Wo der Mensch unentwickelt ist, das Gemüt ihn allein erfüllt als allgemeiner Zustand ohne Interesse, da nennen wir diesen Zustand Stumpfheit, was mit abstrakter Gemütlichkeit einerlei ist, und dies ist der Charakter der ersten Deutschen. So schön wir ihn auch ausmalen, ihre Freiheit ist nichts als eine Unfähigkeit, sich für Zwecke zu bemühen. Darauf zielt alles, was wir von den ältesten Deutschen hören oder

[19] L, IV, 780 = B, 445f. [20] L, IV, 780. [21] L, IV, 781. Sperrung vom Verf. [22] L, IV, 781 = B, 446.

lesen."[23] Ihre Freiheit äußert sich demgemäß darin, daß jedes Individuum als ein freies für sich besteht, während die politische Gemeinsamkeit eine sehr lockere ist.[24] Aber ihnen ist das Ziel gegeben, den abstrakten Unterschied zwischen Isolierung und Gemeinsamkeit zu einer einheitlichen Gestalt zusammenzutun, d. h. „sich dem Staate entgegenzubilden".[25]

In dieser Fortbildung zum Staate sind drei Bestimmungen hervorzuheben. Erstens, die Bildung von Volksgemeinden, die nur freie Männer zu Mitgliedern haben. „Das Überwiegende war für die Germanen das positive Bestehen des Individuums. Der freie Mann gilt als bestehend und bleibt, er mochte getan haben, was er wollte. Die Gemeinde war nicht Herr über das Individuum; denn das Element der Freiheit ist das Erste bei ihrer Vereinigung zu einem gesellschaftlichen Verhältnis. Dies absolute Gelten des Individuums macht eine Hauptbestimmung aus, wie schon Tacitus bemerkt hat." Die deutschen Völker sind von jeher wegen ihres Freiheitssinnes berühmt gewesen.[26] Zweitens, die Bildung von freien, ständigen Mittelpunkten als Fürsten, Heerführern, Königen. Der Anschluß der Individuen an ein führendes Subjekt beruht auf freiwilligem Gehorsam. Das freiwillige, unverbrüchliche Dienstverhältnis ist die Treue. „Sie ist das zweite Panier der Germanen, wie die Freiheit das erste war."[27] Drittens, die Bildung des aus diesen beiden Voraussetzungen hervorgehenden Staates. Zum Begriff des Staates gehört, daß die Pflichten und Rechte nicht mehr der individuellen Willkür überlassen, sondern als rechtliche Bestimmungen fixiert und in der übergeordneten Autorität des Staates, der die „Seele und der Herr des Ganzen bleiben muß", verankert sind. „Das Individuum hat seinen Dienst nicht nur gegen ein Individuum, sondern gegen die eigene Freiheit auszuüben." Da aber dem germanischen Staatsbewußtsein als das letzte Ziel, wovon die

[23] L, IV, 782 = B, 446f. [24] L, IV, 783 = B, 442. [25] L, IV, 783f. [26] L, IV, 784f. = B, 447. [27] L, IV, 785f. = B, 448.

Bildung eines Staates ausgeht, die „Vereinigung der Treue" vorschwebt, so ist das Eigentümliche der germanischen Staaten das „Überwiegen der Besonderheit". Die Folge davon war die Zersplitterung und Einhausung des Staates in eine unendliche Zahl von Privatrechten und Privatverpflichtungen. „Die Gesetze sind schlechthin partikulär und die Berechtigungen Privilegien."[28] Die neue Ausgabe vertieft die hieraus hervorgehende Zerrüttung mit eindringlichen Zügen: „So sind die einzelnen Verfassungen aus Privatverhältnissen hervorgegangen; der Staat ist aus Privatrechten zusammengesetzt, und die einzelnen Berechtigungen sind ungleich und in sich inkonsequent, unerachtet ein Ganzes da ist. In Deutschland hat man eine peinliche Gelehrsamkeit von Einzelheiten, Abhängigkeiten und Hörigkeiten zu verfolgen, wo die Geschichten anderer Völker das Bild eines starken Ganzen liefern. Es ist eine unendliche Menge von Formen der Abhängigkeiten und Dienste in Rücksicht auf das Eigentum, das sich auch geographisch zersplittert. Es gibt keine einfachen allgemeinen Grundgesetze; alles, was zu leisten und zu fordern ist, ist partikulär und Privateigentum, und dem Staate bleibt wenig oder nichts übrig. Auch die Geschäfte und Ämter werden partikulär. Was die Dienstmannschaft zu genießen berechtigt ist, wird zu ihrem Privateigentum, und was das Individuum zu leisten hat, wird in seine Willkür gestellt. Hiermit ist dann ein vollständiger Mangel an Staatsgesinnung und eine Einwurzelung in Privatvorteile und Zersplitterung herbeigeführt, die durch hinzukommende partikuläre Leidenschaften im großen und kleinen noch vermehrt wird." Auch die Kirche wird in das Verderben der Partikularität mithineingerissen.[29] „Ein langer Prozeß erst kann die Reinigung zum konkreten Geiste zustande bringen." Und rohe Gemüter sind einstweilen das „Material", das dem christlichen Geiste gemäß werden und in das dieser sich hineinbilden soll.[30] —

[28] L, IV, 786f. 788. 797 = B, 448f. 451. [29] L, IV, 787f. [30] L, IV, 788f. = B, 449f.

Aus den Wirren furchtbarster Losgebundenheit und Greueltaten des Merowingerreiches erhebt sich die glänzende Schöpfung Karls des Großen: „Dieses erste Sichzusammennehmen des Christentums zu einer staatlichen Bildung, die aus ihm selbst hervorging, während das Römische Reich von dem Christentum verzehrt worden war."[31] Karl der Große war römischer Kaiser und Schutzherr der römischen Kirche. „Das neue Prinzip des Christentums, das die germanische Welt durchdringt, zeigt sich hier ruhig; Kirche und Staat lebten im Frieden."[32] Der nach seinem Tode einsetzende Zerfall erwies aber den „systematisch geordneten Staat" Karls des Großen als eine vollkommen unmächtige und höchst oberflächliche Einrichtung, die in den „Widerspruch nach allen Seiten" auseinandergeht und nur durch die gewaltige Persönlichkeit Karls, die der Partikularität Herr zu bleiben vermochte, zusammengehalten worden war.[33] „Man könnte geneigt sein, die ganze Organisation des fränkischen Reiches, die Schilderung von der schönen, vernünftigen Verfassung der fränkischen Monarchie unter Karl dem Großen, die sich als stark, groß und ordnungsvoll nach innen und außen gezeigt hat, für eine leere Träumerei zu halten; dennoch hat sie bestanden. Aber diese ganze Staatseinrichtung war nur durch die Kraft, die Größe und den edlen Sinn dieses Individuums gehalten und war nicht auf den Geist des Volkes gegründet, nicht lebendig in denselben eingegangen, sondern nur ein äußerlich Auferlegtes, eine apriorische Konstitution, wie die, welche Napoleon Spanien gab, die sogleich unterging, als sie nicht mehr durch die Gewalt aufrecht erhalten wurde. Was vielmehr die Wirklichkeit einer Verfassung ausmacht, ist, daß sie als objektive Freiheit, substanzielle Weise des Wollens, als Verpflichtung und Verbindlichkeit in den Subjekten existiert. Aber für den germanischen Geist, der nur erst als Gemüt und subjektive Willkür war, war noch keine Verpflichtung vorhanden, noch keine Innerlichkeit der Einheit, son-

[31] L, IV, 803 = B, 462. [32] L, IV, 799. [33] L, IV, 800. 803f. 806 = B, 459. 462f.

dern nur eine Innerlichkeit des gleichgültigen, oberflächlichen Fürsichseins überhaupt. Auf diese Weise war jene Verfassung ohne festes Band, ohne den objektiven Halt in der Subjektivität; denn es war überhaupt noch keine Verfassung möglich."[34]

c) Die Phase des Widerspruchs

Die zweite Periode, das Mittelalter, ist beherrscht von der widerspruchsvollen Gegensätzlichkeit, die aus der ersten Unmittelbarkeit der christlich-germanischen Welt hervorgeht. Staat und Kirche, weltliche und geistliche Macht, die doch beide die eine christliche Welt, nur in der Teilung der Gewalten, sein wollen, sehen wir in ihrer Auseinandersetzung begriffen.

Die Entwicklung des Staatsgedankens zeigt zunächst die Reaktion und Festigung besonderer, romanischer und im engeren Sinn germanischer Nationalitäten gegenüber der allgemeinen, durch das Genie und die übermächtige Gewalt eines großen Mannes zusammengehaltenen Herrschaft des Frankenreichs. Die Einheit der fränkischen Monarchie zerfiel in die Reiche Frankreich, Burgund, Deutschland, Italien. Dazu treten Spanien und England.[35] Innerhalb dieser einzelnen Reiche selbst bildet sich die für das Mittelalter charakteristische Feudalverfassung aus, die bei dem Fehlen einer durch gesetzliche Macht erzwingbaren Staatsgewalt die isolierten, der allgemeinen Willkür und Schutzlosigkeit preisgegebenen Individuen durch ein auf gegenseitigen Abhängigkeiten und Verpflichtungen beruhendes Schutzverhältnis organisiert, sie freilich damit auch wiederum der Willkür übermächtiger Unterdrücker preisgibt.[36] „Infolge dieser Verhältnisse entstand nun ein Schutzsystem derart, daß der Schützende der Mächtige war und die Beschützten von seiner Persönlichkeit, nicht vom Gesetze abhingen. Die Mächtigen haben dabei nur den Zweck, für sich einen Vorteil daraus zu

[34] L, IV, 808 = B, 466f. [35] L, IV, 804ff. = B, 463ff. [36] L, IV, 805. 809ff. 860 = B, 463. 467ff. 500.

ziehen. Dies ist der Ursprung des Feudalsystems. Die Ämter, die Verbindlichkeiten und Pflichten gegen den Staat hörten auf; dagegen trat ein Zustand der Abhängigkeit von wenigen Mächtigen ein, aus dem eine große Tapferkeit hervorging, die aber nicht für das Gemeinsame, sondern für das Einzelne stritt."[37] Könige und Kaiser waren nicht die Oberhäupter eines durch Gesetz und Recht geeinten Staatsganzen, sondern wie ihre Vasallen und Dienstleute selber nur Glieder in einem „System von Privatabhängigkeit und Privatverpflichtung". Es konnte dabei nicht fehlen, daß die Treue gegen das Allgemeine der zufälligen Gewalttat, der Willkür, der Rechtlosigkeit und der eigensinnigen Roheit des partikulären Interesses zum Opfer fiel.[38] „Die germanische Christenheit ist ein allgemeines Schlachtfeld für Partikularitäten; sie bietet das Schauspiel des bellum omnium contra omnes."[39]

Die zweite große Bildung des Mittelalters ist die Kirche. Hegel verfehlt nicht, ihre positive Bedeutung zu würdigen. „Man kann von der Kirche Vergehen, Laster, Verbrechen aufzählen; aber das ist das Zufällige. Ihr Inhalt ist die Lehre des Christentums und ihr Werk die ununterbrochene Ausstellung der geistigen Schätze. Wir bemerken in der Christenheit das Bedürfnis, sich ein Letztes, Volles zu geben, und dies Bedürfnis weist auf den Mangel hin, den die Christenheit damals empfand und dem die Kirche abhelfen sollte. Wir müssen deshalb auf die Natur der christlichen Kirche zurückgehen und die eigentümliche Form betrachten, wie ihre Bildung in jener Zeit sich ausgestaltet hat. Diese eigentümliche Form gehört der Seite an, mit der die christliche Religion jedesmal in der Gegenwart des Selbstbewußtseins einen Fuß hat."[40] Noch einmal formuliert Hegel in prägnanter Kürze das Wesen der christlichen Religion: „Der Mensch wird erst als geistiges Wesen wirklich, wenn er seine Natürlichkeit überwindet. Diese Überwindung wird nur durch die Voraussetzung möglich, daß die menschliche und göttliche

[37] L, IV, 811. [38] L, IV, 813 = B, 468ff. [39] L, IV, 814. [40] L, IV, 820.

Natur an und für sich eins seien, und daß der Mensch, insofern er Geist ist, auch die Wesentlichkeit und Substanzialität hat, die dem Begriffe Gottes angehört. In Christo ist dem Menschen das Bewußtsein dieser Vereinigung gegeben worden. Die Hauptsache nun ist, daß der Mensch dieses Bewußtsein ergreife, und daß es beständig in ihm erweckt werde."[41] Die mittelalterliche Kirche ist also nicht schlechthin identisch mit dem christlichen Prinzip, sondern eine zeitgeschichtlich bedingte und individualisierende, wenn auch notwendige Formgebung desselben. Das Mittel, jener Vereinigung oder Versöhnung teilhaftig zu werden, ist für den mittelalterlichen Menschen der Kultus. Und der Mittelpunkt des Kultus wiederum ist die Messe. Vom Meßopfer her, als dem Haupt- und Kernstück des katholischen Kultus, hat Hegel das Wesen des Katholizismus verstanden wissen wollen. „Es ist platt und irreligiös, Leben, Leiden und Tod Christi bloß historisch als eine Begebenheit zu nehmen."[42] In der Messe ist der Opfertod Christi zum dauernden, alle Tage anschaubaren Vorgang gemacht, der der mithandelnden und miterlebenden Gemeinde die ewige Wahrheit zur sinnlichen Gegenwart bringt. Die konsekrierte Hostie ist der sich ewigopfernde, gegenwärtige und zur Anschauung kommende Gott. „Es ist darin das Richtige erkannt, daß das Opfer Christi ein wirkliches und ewiges Geschehen ist, insofern Christus nicht bloß sinnliches und einzelnes, sondern ganz allgemeines, d. h. göttliches Individuum ist. So ist gegen die Konsekration an sich nichts zu sagen: es ist der Geist der Kirche, der zur unmittelbaren Gewißheit heraustritt, sich zu dieser sinnlichen Gegenwart und dadurch als ein Dieses mitteilbar macht." Aber das Verkehrte ist, daß die Gegenwart Christi nicht wesentlich in die Vorstellung und den Geist gesetzt, daß das Göttliche nicht als Gesetz und Natur des Geistes gefaßt, sondern als äußerlich-sinnliches Ding für sich isoliert wird und damit aus der Dialektik des unendlich-endlichen Geistes herausfällt.[43] „Nachdem ... die Kirche sich in

[41] L, IV, 821 = B, 476. [42] L, IV, 822. [43] L, IV, 823 = B, 476.

sich vollbracht hat und zur Herrschaft in der Welt gekommen ist, tritt die letzte Spitze ihres Prinzips hervor in dem Hinaustreiben zu dem Wunder der Gegenwart, daß Gott geistig und doch als Ding gegenwärtig sei; um diesen Punkt dreht sich das Ganze."[44] In der Veräußerlichung und Verdinglichung des Geistigen und Göttlichen und der daraus entspringenden Unfreiheit sieht Hegel das Wesen der katholischen Kirche. „In der katholischen Kirche ist so das Äußerliche das Bestimmende und bringt in das Gebiet der absoluten Freiheit all das Geistlose und Unfreie, dem wir im Katholizismus auf Schritt und Tritt begegnen."[45] Gelangt das Göttliche überhaupt erst einmal zur dinglichen Gegenwart, so kann nicht fehlen, daß es sich auch zur unendlichen Mannigfaltigkeit von Mirakeln und Reliquien, von Marien- und Heiligenbildern und sonstigen Gnadenmitteln zersplittert. Die Kirche ist eine Welt der Wunder, die dem natürlichen Dasein den letzten Rest von Gewißheit nimmt. Hat das Heilige den Charakter der äußerlichen Dingheit, und wird durch diese, nicht im Geiste, die Einswerdung des Menschlichen mit dem Göttlichen vollbracht, so tritt eine Trennung ein zwischen denen, die das heilige Ding und die Wissenschaft des Göttlichen besitzen, verwalten, spenden und solchen, die sie empfangen. Es ist die absolute Entzweiung der mittelalterlichen Kirche in Geistlichkeit und Laien, die den blinden Gehorsam und den Zwang des Glaubens, die Inquisition und den Scheiterhaufen, die Heiligenverehrung und die Hexenverbrennung, die Kasuistik und die Praktiken des Beichtstuhls, das Messehören und das Paternosterbeten, die Bußübungen und die Pilgerfahrten, schließlich auch die Ablaßkrämerei im Gefolge hat.[46] „So hat die Kirche die Stelle des Gewissens vertreten und die Individuen wie Kinder geleitet. Das Gutwerden der Individuen ist in die Hand eines bestimmten Standes gelegt, der dadurch eine Hierarchie bildet. Und dieser Charakter der

[44] L, IV, 822. [45] L, IV, 823. [46] L, IV, 823 ff. = B, 477 ff. 491 f.

Äußerlichkeit ist der eigentümliche Charakter dieser Kirche und ihrer Hierarchie, durch den das Geistigste, das Freieste zum Knechtischsten wird. Das Geistige und das geistliche Reich sind sehr verschiedene Dinge. Dieses ist ein Reich der Knechtschaft des Geistes."[47] —
Das von der Kirche ideell vertretene Prinzip ist das der Versöhnung und Liebe.[48] Sie war dazu berufen, die christliche Idee in die Herzen einzubilden und damit gegen die vorhandene Wirklichkeit der wilden ungebändigten Natur der germanischen Völker zu reagieren.[49] Über ihrer pädagogischen und religiösen Aufgabe aber ist sie durch Schenkungen und Vermächtnisse, durch die Häufung von Reichtümern und durch die allgemeine politische Entwicklung der Herausbildung geistlicher Territorien, zu einer „furchtbaren weltlichen Macht" geworden, die, ein Mittelpunkt des Widerstandes gegen Gewalttätigkeit und Willkür, selbst schließlich nur Gewalt gegen Gewalt und Willkür gegen Willkür zu setzen vermochte. „Dieselben Leidenschaften, die im weltlichen Leben regieren, wirken auch in der christlichen Kirche des Mittelalters." Die Kirche als Reaktion des Geistigen gegen die vorhandene Weltlichkeit ist so beschaffen, „daß sie das, wogegen sie reagiert, sich nur untertänig macht, nicht aber dasselbe reformiert". Auf diese Weise vermischte die Kirche ihr weltliches Interesse mit ihrem Interesse als geistlicher, d. h. göttlich substanzieller Macht.[50] „Der Papst hatte selbst ein weltliches Besitztum und stellte sich dadurch in Beziehung auf Politik und Intrigen den weltlichen Fürsten gleich, bediente sich das Bannes zu politischen Absichten und maßte sich die weltliche Gewalt über alle weltlichen Güter, namentlich über die Bistümer an."[51] Die Verweltlichung der Kirche führte zu den das Mittelalter erfüllenden Kämpfen zwischen dem weltlichen und geistlichen Prinzip, dem Kaiser und dem Papst. Die Kaiser kämpften um die Rechte des Staates. Ihr Bestreben ging dahin, die selbständig gewordene weltliche

[47] L, IV, 827. [48] L, IV, 820. [49] L, IV, 805 = B, 463; L, IV, 818. [50] L, IV, 830. 832. 834. 836 = B, 473. 475. 483. [51] L, IV, 873.

Macht des päpstlichen Stuhles ihrem noch höheren Anspruch auf die Wahl und Einsetzung des Papstes in die weltliche Herrschaft zu beugen. Denn der römische Kaiser ist das weltliche Oberhaupt und der oberste Schirmherr der gesamten Christenheit. Er nimmt nach der Theorie unbestritten den ersten Rang über allen anderen Herrschern ein und besitzt das dominium mundi. „Aber der weltlichen Macht, die sie bekämpften, waren sie zugleich als geistlicher unterworfen, und so war der Kampf ein ewiger Widerspruch."[52]
Die Kirche andrerseits, von dem abstrakten Prinzip ausgehend, daß das Göttliche höher stehe als das Weltliche, beanspruchte als göttliche Macht die Herrschaft über die weltliche. Der Papst disponierte über das ungeheure Vermögen der Geistlichkeit, zwang ganze Länder und Staaten in ein förmliches Vasallenverhältnis, vereidigte den Kaiser zum Gehorsam gegen die Kirche, maßte sich die Entscheidung über die Kronen der Fürsten an, vermittelte zwischen den Mächten in Krieg und Frieden, trat in göttlichen und menschlichen Angelegenheiten als oberster Schiedsrichter auf.[53] „Es stand auf der Schwebe, ob die Hierarchie das weltliche Regiment ganz in ihre Gewalt bekommen sollte."[54] Der Investiturstreit, noch mehr die Geschichte der Hohenstaufen, die „große Tragödie des Mittelalters", entschieden für den Papst gegen den Kaiser.[55] „Die Macht der Kirche aber ist während dieses Kampfes ungeschwächt geblieben, und sein Resultat ist, daß die Kirche sich ebenso zur Herrin aller Lebensverhältnisse wie aller Wissenschaften und Künste macht, so daß keine Stunde des Tages vergeht, wo sich der Mensch nicht in geistlichem Dienste befände."[56] —
Der „Kulminationspunkt" dieser zweiten, mittelalterlichen Periode sind die Kreuzzüge.[57] Hegel meint dies in einem mehrfachen Sinn.
Zunächst wird durch sie der höchste Grad der Gemeinsamkeit erreicht,

[52] L, IV, 817. 836f. = B, 487f. [53] L, IV, 833f. = B, 474f. [54] L, IV, 834. [55] L, IV, 817f. 837f. = B, 489f. [56] L, IV, 818. [57] L, IV, 805 = B, 464.

zu dem es das Mittelalter überhaupt gebracht hat. „Bei all diesen Gegensätzen und Entzweiungen der Christenheit schimmert doch eine Gemeinsamkeit durch: die weltliche und die geistliche Macht vereinen sich zu einem gemeinsamen Zweck, nämlich, zur Verbreitung des Christentums und zur Bekämpfung seiner Feinde. Das Christentum soll sich durch den weltlichen Arm ausbreiten und geltend machen. Die große geschichtliche Begebenheit, die diesen Zweck verfolgte, sind die Kreuzzüge."[58] Zweitens vollendete die Kirche durch die Kreuzzüge ihre Autorität. „In den Kreuzzügen stand der Papst an der Spitze der weltlichen Macht, der Kaiser erschien nur, wie die anderen Fürsten, in untergeordneter Gestalt und mußte dem Papste, als dem sichtbaren Oberhaupt der Unternehmung, das Sprechen und Handeln überlassen."[59] Drittens trieb die Kirche mit dem Zweck, das heilige Land, „diese letzte im Raum partikularisierte Gegenwart", zu erobern, ihr Prinzip der sinnlichen Veräußerlichung des Geistigen und Göttlichen auf die letzte Spitze. „Die damalige Kirche... suchte die Gegenwart Christi nur im Äußerlichen und schließlich im gelobten Lande. Dies höchste Gut sollte für die ganze Christenheit errungen werden... Alle wundertätigen Bilder und Reliquien verschwanden in den Augen der Christen vor dieser höchsten Reliquie."[60] Wie für Griechenland und Rom der höchste Gipfel der Punkt des Sinkens war, so ist für die mittelalterliche Christenheit der Kulminationspunkt endlich der „eigentliche Punkt der Umkehrung".[61] „In diesem leeren Grabe mußte die Meinung der

[58] L, IV, 845f. [59] L, IV, 851 = B, 496. [60] L, IV, 847. [61] L, IV, 849 = B, 494. — Damit tritt in der geschichtsphilosophischen Dialektik eine bemerkenswerte Verschiebung ein. In der griechischen und römischen Kulturwelt kommt der höchste Gipfel, der zugleich der Punkt des Sinkens ist, an der Grenzscheide zwischen der Phase der Identität und der des Widerspruchs zu liegen. Die Phase des Widerspruchs hat überhaupt keinen Höhepunkt, sie erscheint als Zersetzung, nicht als Zusammenfassung. Die reiche und vielgestaltige Welt des christlich-germanischen Mittelalters widerstrebt dieser Einfachheit des dialektischen Rhythmus. Hegel hat sie im ganzen als Phase des Widerspruchs gefaßt (siehe unten). Innerhalb dieser Phase des Widerspruchs aber unterscheidet er nun wieder-

Christenheit verwesen, sie könne in einem sinnlichen Dasein ihr Letztes finden. Die Christen haben Jerusalem erobert, aber das Gegenteil von dem in ihrem Geiste zurückgebracht, was sie gesucht haben."[62] Die Aufgabe, die das christliche Prinzip der germanischen Welt stellte, hat die mittelalterliche Kirche nicht lösen können. Worum handelte es sich? Und was hat die Kirche gesucht, gefunden und verloren? Hegel antwortet darauf mit dem einen Satz: „Die ungeheure Idee der Verknüpfung des Endlichen und Unendlichen haben wir zum Geistlosen werden sehen, daß das Unendliche als Dieses in einem ganz vereinzelten äußerlichen Dinge gesucht worden ist. Die Christenheit hat das leere Grab, nicht aber die Verknüpfung des Weltlichen und Ewigen gefunden und das heilige Land deshalb verloren." Es mußte ihr dadurch zum Bewußtsein kommen, daß das Verknüpfende des Weltlichen und Ewigen kein äußerliches Ding, sondern das „geistige Fürsichsein der Person" ist, daß der Mensch die göttliche Gegenwart in sich selbst suchen müsse, daß die Wahrheit der Religion nicht auf sinnliche Weise erlangt werden kann, sondern ein Geistiges und nur im lebendigen Geiste erfaßbar ist. „Diese Erkenntnis ist das vorzüglichste, das absolute Resultat der Kreuzzüge... Von hier fängt die Zeit des Selbstvertrauens, der Selbsttätigkeit an. Das Abendland hat vom Morgenlande am heiligen Grabe auf ewig Abschied genommen und sein Prinzip der subjektiven unendlichen Freiheit erfaßt. Die Christenheit ist nie wieder als ein Ganzes aufgetreten."[63] An diesen „tiefen Bruch"[64] knüpft sich der Fortschritt des Selbstbewußtseins. —

Bevor wir Hegel darin folgen, vergegenwärtigen wir uns den Gesamteindruck des Mittelalters, der uns das Recht gibt, vom Mittelalter als der Phase des Widerspruchs zu reden.

In dem überaus reichen Bilde, das Hegel von ihm entworfen,

um Momente höchst kraftvoller Identität und darauffolgende der Zersetzung. Hegels Dialektik kommt daher nur auf sehr gewundenen Wegen zum Ziel. [62] L, IV, 849. [63] L, IV, 849f. = B, 494f. [64] L, IV, 852 = B, 496.

fehlen nicht die lichten Züge. Alles Licht sammelt sich in einer überaus betriebsamen Produktivität energischer und individueller Kraft. „Es liegt in dem Prinzip der subjektiven Innigkeit und Lebendigkeit des Selbstbewußtseins, daß die Menschen im Mittelalter in ihren Partikularitäten isoliert und durch ihre Isolierung auf individuelle Kraft und Macht reduziert sind. So wird dann jeder Punkt, auf dem sie sich in der Welt aufrechterhalten, ein energischer. Wenn das Individuum noch nicht durch Gesetze, sondern nur durch seine eigene Kraftanstrengung geschützt ist, so ist eine allgemeine Lebendigkeit, Betriebsamkeit und Erregung vorhanden."[65] Die ungeheuren Leistungen der Baukunst, der lebhafte Seehandel, die Regsamkeit der Gewerbe, der Schwung der Wissenschaften und Rechtsschulen, vor allem aber das Aufblühen und die wachsende Bedeutung der Städte und Städtebündnisse, die gegen die Gewalttätigkeiten des Feudalwesens reagierend sich als „erste in sich rechtliche Macht" konsolidieren und der Hort der wiedererwachenden Freiheit werden, sind des Zeuge.[66] Im ganzen aber hat Hegel das Mittelalter unter dem Gesichtswinkel des verderblichen Widerspruchs gesehen. Geistliche und weltliche Macht, Kirche und Staat sind, wie gezeigt, nicht nur einander widersprechend, sondern in sich vom Widerspruch zerrissen.

Die Kirche des Mittelalters ist ein „vielfacher Widerspruch in sich". Sie ist erstens der Widerspruch zwischen ihrer sittlichen Bestimmung und ihrer sittlichen Wirklichkeit. Die „Verwirklichung des Göttlichen" ist das „sittliche Reich des Staates". Die Grundpfeiler der Sittlichkeit sind Ehe und Familie, Erwerb und Genuß des in seiner Arbeit sich befriedigenden Menschen, und die Freiheit des Individuums, die „darin besteht, daß der Gehorsam auf das Sittliche und Vernünftige gerichtet sei, als der Gehorsam gegen die Gesetze, die ich als die rechten weiß, nicht aber der blinde und unbedingte, der nicht weiß, was er tut, und ohne Bewußtsein und Kenntnis in seinem Handeln herumtappt". Mit ihren Idealen der Keuschheit und des Zölibats, der Armut und des Almosens, des blinden Gehorsams und der alle entmündigenden Autorität hat die Kirche alle Sittlichkeit als ein Nichtiges degradiert. „Die Aufgabe des Mittelalters aber war nun, jene drei Prinzipien der wahren Sittlichkeit zu verwirklichen, und so trug die Kirche den Widerspruch gegen ihre eigene Bestimmung in sich. Die Kirche war keine geistige Gewalt mehr, sondern eine geistliche, und die Weltlichkeit hatte zu ihr ein geistloses, willenloses und einsichtsloses Verhältnis. Als Folge davon erblicken wir überall Lasterhaftigkeit, Gewissenlosigkeit, Schamlosigkeit, eine Zerrissenheit, deren weitläufiges Bild die ganze Geschichte der Zeit gibt."[67] Der zweite Widerspruch besteht darin, daß ein „sinnliches, äußerliches Ding", eine „gemeine äußerliche Existenz" wie die konsekrierten Elemente als Absolutes gelten sollen. Der dritte Widerspruch ist der, daß sich der Geist des Menschen die Gewißheit der Identität mit dem Absoluten nicht selber gibt, sondern daß sie ihm durch einen besonderen, äußerlich geweihten Stand vermittelt wird. Ein vierter und letzter Widerspruch endlich tritt darin zutage, daß die Kirche „als eine äußerliche Existenz Besitztümer und ein ungeheures Vermögen erhielt, was, da sie eigentlich den Reichtum verachtet oder verachten soll, eine Lüge ist".[68]

Wie die Kirche, so ist auch der Staat ein Widerspruch in sich selber. Zunächst ist die Kaiserwürde der traurige Widerspruch des Wollens und Nicht-Könnens, eine „hohle, leere Einheit", eine „leere Ehre", eine „hohle Anmaßung", eine „Scheingewalt", durch die das Fortschreiten der staatlichen Bildung in Deutschland im Gegensatz zu andern Ländern gehemmt wurde. „Diese Kaisermacht hat nicht die Kraft gehabt, etwas zu beschwören, allenfalls den Zauber der Meinung, daß nämlich die anderen die Meinung seiner Kraft

[65] L, IV, 841 = B, 483. [66] L, IV, 841ff. 845. 856f. 858f. 862f. = B, 483ff. 487. 499f. 503f.

[67] L, IV, 828f. = B, 480; L, IV, 839. [68] L, IV, 829f. = B, 481.

haben sollten."[69] Zweitens „tritt an dem scheinbar so herrlichen römischen Kaisertum deutscher Nation... der tiefste Widerspruch hervor, daß das Band an diesem vorgestellten Staat, das wir Treue nennen, der Willkür des Gemüts anheimgestellt ist, das keine objektiven Pflichten anerkennt. Dadurch aber ist diese Treue das Allerungetreueste. Die deutsche Ehrlichkeit des Mittelalters ist sprichwörtlich geworden: betrachten wir sie aber näher in der Geschichte, so ist sie eine wahre punica fides oder graeca fides zu nennen; denn treu und redlich sind die Fürsten und Vasallen des Kaisers nur gegen ihre Selbstsucht, Eigennutz und Leidenschaft, durchaus untreu aber gegen das Reich und den Kaiser, weil in der Treue als solcher ihre subjektive Willkür berechtigt und der Staat nicht als ein sittliches Ganzes organisiert ist".[70]

Endlich durchzieht das Mittelalter ein Widerspruch insgemein. Es ist der Widerspruch der Frömmigkeit, der schönsten und innigsten Andacht, und dann der Barbarei der Intelligenz und des Willens, — der christlichen Heiligkeit, die allem Weltlichen entsagt, und des grausamen Wütens der Leidenschaft.[71] „Die germanischen Völker sind zu dem Widerspruch mit sich selbst gekommen, der große, aber auch fürchterliche Erscheinungen hervorbringt. Frömmigkeit und Gewaltätigkeit, Würde und Gemeinheit, Skrupulosität und Leichtsinn, — alles schlägt ineinander über und wechselt miteinander ab, einerseits Wut und Leidenschaft, anderseits Zerknirschung."[72] Insbesondere offenbaren die Begebenheiten der Kreuzzüge diesen „ungeheuren Kontrast" der größten Ausschweifungen und Gewalttätigkeiten einerseits, der höchsten Zerknirschung und Niederwerfung andrerseits. „Noch triefend vom Blute der gemordeten Einwohnerschaft Jerusalems fielen die Christen am Grabe des Erlösers auf ihr Angesicht und richteten inbrünstige Gebete an ihn".[73] Hegel hat sich sehr entschieden gegen die romantische Verherrlichung des Mittelalters ausgesprochen: „So widersprechend, so betrugvoll ist dieses Mittelalter, und es ist eine Abgeschmacktheit unserer Zeit, die Vortrefflichkeit desselben zum Schlagwort machen zu wollen. Unbefangene Barbarei, Wildheit der Sitte, kindische Einbildung ist nicht empörend, sondern nur zu bedauern; aber die höchste Reinheit der Seele durch die greulichste Wildheit besudelt, die gewußte Wahrheit durch Lüge und Selbstsucht zum Mittel gemacht, das Vernunftwidrigste, Roheste, Schmutzigste durch das Religiöse begründet und bekräftigt, — dies ist das widrigste und empörendste Schauspiel, das jemals gesehen worden."[74] Es ist um deswillen, daß Hegel von dem „Widerspruch der unendlichen Lüge" spricht, welcher das „Mittelalter beherrscht und das Leben und den Geist desselben ausmacht".[75]

Hegel fährt fort, daß nur die Philosophie diesen Widerspruch begreifen und darum rechtfertigen kann.[76] Es ist das stolze Bewußtsein um die Überlegenheit und Fruchtbarkeit des geschichtsphilosophischen Prinzips der Dialektik, das bei Hegel sich auch hier wieder meldet. Der Geist des Mittelalters ist der christliche Geist in seinem Andersein, seiner Entfremdung von sich selber, durch die er hindurchmuß, um sich wahrhaft zu realisieren. Es ist der christliche Geist in seiner Natürlichkeit, die er bekämpfen, von der er sich scheiden und die er überwinden muß, um wahrhaft christlicher Geist zu sein. Seine Natürlichkeit ist das falsche, seinem eigentlichen Wesen widersprechende Verhältnis, das er sich zur Welt gibt, und das Hegel als das Zentralproblem der Geschichte des christlichen Abendlandes von allen Seiten beleuchtet hat. Und die dieser Geschichte immanente Dialektik bringt Hegel auf die Formel: „Es ist ein notwendiger Gegensatz, der in das Bewußtsein des Heiligen treten muß, wenn dies Bewußtsein noch erstes und unmittelbares Bewußtsein ist; und je tiefer die Wahrheit ist, zu der sich der Geist an sich verhält, indem er zugleich noch nicht seine Gegenwart in dieser

[69] L, IV, 835f. = B, 482. [70] L, IV, 845 = B, 482. [71] L, IV, 840 = B, 482. [72] L, IV, 818f. [73] L, IV, 848 = B, 493.

[74] L, IV, 840f. = B, 482f. [75] L, IV, 804 = B, 463. [76] L, IV, 841 = B, 483.

Tiefe erfaßt hat, desto entfremdeter ist er sich selbst in dieser seiner Gegenwart. Aber nur aus dieser Entfremdung gewinnt er seine wahrhafte Versöhnung."[77] Es handelt sich bei der Hegel vorschwebenden Versöhnung darum, daß das religiöse Prinzip in ein seinem Wesen angemessenes Verhältnis zum weltlichen tritt und umgekehrt. Wie dieses Verhältnis beschaffen sein muß, darüber gibt gerade wieder ein Zusatz der neuen Ausgabe Aufschluß, der aus der mittelalterlichen Entwicklung den Prozeß der Versöhnung folgen läßt: „Die Entwickelung ist ... die, daß sich das Christentum zu dem regierenden Prinzip macht. Dabei wird es dann freilich sehr weltlich, entgegen dem Ausspruche Christi: mein Reich ist nicht von dieser Welt. Zugleich muß es sich dabei von der Weltlichkeit und die Welt sich von der Kirche trennen; die Welt aber muß während dieses Prozesses in ihren Elementen geistig, d. h. vernünftig werden. Das Letzte ist, daß beide Seiten sich für sich gestalten; die geistige Kirche muß sich rein als geistige Macht ausbilden und dadurch sich selbst wahrmachen. Wenn dann jedes für sich ist, die Weltlichkeit vernünftig und die Kirche geistig, ist wahrhafte Einigkeit zwischen beiden möglich."[78] Alsdann nämlich, so fügen wir hinzu, können Welt und Kirche als Momente in der Totalität der dialektischen Selbstbewegung des unendlich-endlichen Geistes verstanden werden. Dies ist der Sinn von Hegels Satz: „Es gibt zwei göttliche Reiche, das intellektuelle in Gemüt und Erkenntnis und das sittliche, dessen Stoff und Boden die weltliche Existenz ist. Die Wissenschaft ist es allein, die das Reich Gottes und die sittliche Welt als eine Idee fassen kann und erkennt, daß die Zeit darauf hingearbeitet hat, diese Einheit auszuführen."[79]

Der Fortschritt des Selbstbewußtseins und damit der Prozeß der Versöhnung, der Kirche und Welt zu geistigen Mächten läutert,

[77] A. a. O. [78] L, IV, 819f. Sperrungen vom Verf. [79] L, IV, 827 = B, 479.

knüpft, wie bemerkt wurde, an das Resultat der Kreuzzüge an.[80] Der Geist, unbefriedigt durch seine greuelhafte und unvernünftige Existenz, „hat sich in sich zurückgeworfen". Er ergeht sich von nun an entweder in sich selbst oder er begibt sich in „die Wirklichkeit allgemeiner und berechtigter Zwecke, die eben damit Zwecke der Freiheit sind". Zu den ersteren Regungen des Geistes rechnet Hegel die Stiftungen von Mönchs- und Ritterorden, die Ernst machen mit der von der Kirche geforderten Entsagung des Besitzes, des Reichtums, der Genüsse und sich damit gegen das weltliche Verderben der Kirche erheben. „Wir sehen in dieser Zeit wirkliche Erscheinungen der höheren Welt."[81] Das andere, der Welt und ihren Zwecken zugewandte Interesse des Geistes bewährt sich nach drei Hauptrichtungen hin. Es handelt sich hier erstens um das Zeitalter der Erfindungen und Entdeckungen. „Nachdem der Geist erkannt hat, daß das sinnliche Dieses nicht in der Kirche, sondern außerhalb ihrer gefunden wird, wendet sich der Mensch zu der Welt, verhält sich praktisch zu ihr, ist in ihr seiner selbst sicher und läßt sie darum frei, wie er selbst frei ist. Das ist es, was nun in der Welt aufgeht; die Menschen haben Freude und Interesse an der Erde bekommen, und hiermit beginnt ein ganz neues Verhältnis des Geistes, eine zweite Periode, das ruhige Verhalten des Geistes zur Welt und zur Natur als zu dem Diesen. So sehen wir nun, wie die Christenheit allmählich von dem falschen Wege, ihre Befriedigung zu suchen, zurückkommt und von nun an eine Richtung auf höhere allgemeine Zwecke nimmt, die in sich berechtigt und Zwecke des Diesseits, der Gegenwart sind."[82] Zu der Begierde des Menschen, seine Erde kennen zu lernen, tritt als zweite Haupterscheinung des diesseitigen Zwecken zugewandten Geistes die Entfaltung einer schon aus dem Prinzip der Kirche heraustretenden Kunst. „Eine neue Kunst geht in Italien auf. Der Mensch hat es aufgegeben, sich bloß mit

[80] Vgl. oben S. 275. [81] L, IV, 852f. = B, 496ff. [82] L, IV, 854ff.; L, IV, 871 = B, 513.

einer Andacht zu begnügen, die nicht aus sich herausgeht, und auf der anderen Seite das Sinnliche als rein Sinnliches zu belassen; er will es nun vergeistigen. So entstehen Kunstwerke, die sinnlicher Ausdruck des rein Geistigen sind, aber zugleich auch das Sinnliche verschönen."[83] Das geistvolle Gemälde, das schöne Werk der Skulptur ist die Befreiung des durch die bloße Dinghaftigkeit unterjochten Geistes.[84] „Das Gemüt verhält sich zu dem Sinnlichen, das von der Kunst die Form empfangen hat, nicht mehr wie zu einem bloßen Dinge, sondern als Seele zu einem Seelenhaften, zu einem Geistigen. In solchem Verhältnis ist der Geist frei für sich in Beziehung zu einem, dessen Ebenbild er ist."[85] Eine dritte Haupterscheinung des neuen Geistes ist das Wiederaufleben der Wissenschaft durch das Studium des Altertums. Die echte aristotelische Philosophie verdrängt den scholastischen Formalismus, und in Plato geht dem Abendland eine „neue menschliche Welt" auf.[86] Das weltliche Prinzip scheidet sich so in steigendem Maße von der Kirche. Und mit dieser Loslösung schwingt sich der Geist auf aus unwürdiger Knechtschaft zur „edleren Menschlichkeit".[87] Mit den genannten drei Erscheinungen vollzieht sich nach Hegel die Auflösung des Mittelalters: „Diese drei Tatsachen der sogenannten Restauration der Wissenschaften, der Blüte der schönen Künste und der Entdeckung Amerikas und des Weges nach Ostindien sind der Morgenröte zu vergleichen, die nach langen Stürmen zum ersten Male wieder einen schönen Tag verkündet. Dieser Tag ist der Tag der Allgemeinheit, der endlich nach der langen folgenreichen und furchtbaren Nacht des Mittelalters hereinbricht, ein Tag, der sich durch Wissenschaft, Kunst und Entdeckungstrieb, das heißt, durch das Edelste und Höchste bezeichnet, was der durch das Christentum freigewordene und durch die Kirche emanzipierte Menschengeist als seinen ewigen und wahren Inhalt darstellt."[88]

[83] L, IV, 869. [84] L, IV, 868f. = B, 511f. [85] L, IV, 868. [86] L, IV, 859; L, IV, 870f. = B, 512f. [87] L, IV, 868 = B, 511. [88] L, IV, 871 = B, 513f.

Die Kirche, die sich dem erwachenden und über sie hinausschreitenden „Weltgeist" vergeblich entgegenstemmte, war ihrerseits in das tiefste Verderben geraten. Nicht um bloße „Mißbräuche" handelte es sich, sondern um ein „alle Adern durchdringendes Prinzip des Verderbens", daher rührend, daß sie das Sinnliche und Äußerliche nicht von sich ausgeschlossen hatte. Aberglaube, Sklaverei der Autorität, Wunderglaube der ungereimtesten und läppischsten Art, Herrschsucht, Schwelgerei, Heuchelei, Betrug, leichtfertiger Geldhandel mit den tiefsten Bedürfnissen der Seele, alle nur denkbare Verdorbenheit der Roheit und Gemeinheit lassen die Kirche in der öffentlichen Achtung immer tiefer sinken und steigern zugleich auf das höchste die „Empörung der Innerlichkeit". Die Tugend der Kirche aber, die Wirklichkeit fliehend, der Welt entsagend, ist abstrakt negativ und unlebendig. „Sie kommt nicht dazu, sittlich zu sein, denn sie zieht sich aus dem Kreise des Lebendigen zurück."[89]

Während die Kirche immer tiefer sank, führte die veränderte Richtung des Selbstbewußtseins zu „neuen Gestaltungen des sittlichen Ganzen" im Staat. Negativ besteht der Fortschritt im Brechen der subjektiven Willkür, also des Prinzips der Feudalherrschaft. Positiv besteht er in der Herausbildung einer monarchischen Staatsgewalt, die Recht und Gesetz an Stelle der Willkür setzt, die den besonderen Willen dem Staatszweck unterordnet, die Einzelberechtigung der Individuen in die Rechte der Stände und Korporationen überleitet und so ein geordnetes, organisch gegliedertes Gesamtwesen anbahnt, aus dem die „reelle Freiheit" hervorgeht. „Auf diese Weise kann die Macht des Herrschers keine bloß willkürliche mehr sein. Es bedarf der Einwilligung und Stände der Korporationen, und will der Fürst diese haben, so muß er notwendig das Gerechte und Billige wollen. Wir sehen jetzt eine Staatenbildung beginnen, während die Feudalherrschaft keine Staaten kennt."[90]

[89] L, IV, 871ff. = B, 514ff. 509. [90] L, IV, 859—867 = B, 500—508; L, IV, 857f.

So hat die „fürchterliche Zucht des Mittelalters" mit den zwei „eisernen Ruten" der Kirche und der Leibeigenschaft die Härte des selbstsüchtigen, auf seiner Einzelheit stehenden Gemütes zermürbt, sie hat das „germanische Herz, das feste, knorrige Eichenherz" gebrochen. „Ein allgemeiner Zweck, ein in sich vollkommen Berechtigtes ist für die Weltlichkeit in der Staatenbildung aufgegangen, und diesem Zwecke der Gemeinschaftlichkeit hat sich der Wille, die Begierde, die Willkür des Einzelnen unterworfen." Die Kirche hat den Geist durch die „härteste Knechtschaft" hindurchgeführt, aber ihn nicht zu indischer Dumpfheit herabgebracht. „Denn das Christentum ist in sich geistiges Prinzip und hat als solches eine unendliche Elastizität."[91] „Es ist hiermit vielmehr nur der Boden gereinigt worden, auf dem das religiöse Prinzip Platz finden konnte, und den Menschen ist das Gefühl der wirklichen Versöhnung geworden. Diese Versöhnung wurde nunmehr in der Wirklichkeit, im Staate vollbracht; das Natürliche ist gefangengenommen worden, und der Mensch hat sich aus dem Mittelalter zu seiner Freiheit erhoben."[92] — Der unendlich-endliche Geist versöhnt sich mit sich selber nur durch den Widerspruch. Dieses dialektische Grundprinzip vermag einzig die abendländische Geschichte, insonderheit die des christlichen Mittelalters zu erhellen und ihren geschichtsphilosophischen Wert aufzudecken. An dieses Prinzip ist zu denken, wenn Hegel ganz knapp, aber höchst bedeutsam sagt: „Es ist die Menschheit nicht sowohl aus der Knechtschaft befreit worden, als vielmehr durch die Knechtschaft."[93] Die Knechtschaft ist nicht etwas, was an den Geist des Menschen von außen her als ein ihm Äußerliches und Fremdes zufällig herantreten kann oder nicht, sondern wie die Roheit und die Begierde, das Unrecht und das Böse seine ureigene elementarische Natur, die nur dadurch, daß der in sich selbst zwiespältige Geist sie bekämpft und überwindet, zu dem ihm Äußerlichen und Fremden erst wird, als was sie dem zur Freiheit, zur Sittlichkeit und Religiosität durch den Sieg über sich selbst geläuterten Geiste erscheint.[94] So hat Hegel durch das Prinzip der dialektischen Selbstbewegung des Geistes dem Dualismus gegeben, was des Dualismus ist. Aber er hat ihn, weit entfernt von allem flachen und weltseligen Optimismus, mit der tiefen, metaphysischen Schwere der zermalmenden Tragik und des opfervollen Leids aufgenommen in die Totalität des mit sich selbst identisch bleibenden all-einen Geistes, hat ihn damit zum Moment herabgesetzt und ihm den Stachel der Selbstzerstörung ausgebrochen. Über den leidenden und sterbenden Gott triumphiert der ewig auferstehende Gott. Versöhnung, nicht Zerrissenheit und Zerstörung, Kosmos, nicht Chaos ist das letzte Wort des von christlichem Ethos durchdrungenen großen Philosophen.

[91] L, IV, 839. 875 = B, 509. [92] L, IV, 875. [93] L, IV, 875 = B, 510.

d) Die Phase der konkreten Identität

Die dritte Periode, die neue Zeit, beginnt mit der Reformation, der „alles verklärenden Sonne, die auf jene Morgenröte am Ende des Mittelalters folgt".[95] Auf den Widerspruch des Mittelalters folgt die Versöhnung der neuen Zeit. Der dialektische Gang der Geschichte der germanischen Welt hat Hegel gleich zu Beginn veranlaßt, eine Beziehung zum philosophisch-dialektischen Gehalt des christlichen Mythus von der Dreifaltigkeit zu stiften. Er nennt die erste Periode das „Reich des Vaters", weil es sich hier erst um die „substanzielle, ungeschiedene Masse", also um die unmittelbare Identität handelt. Die zweite Periode ist das „Reich des Sohnes" als die im Widerspruch der weltlichen Existenz begriffene Identität. Die dritte Periode ist das „Reich des Geistes", die Versöhnung des Widerspruchs, durch den sich die Identität des unendlich-endlichen Geistes mit sich selbst vermittelt.[96] Hegel nimmt in der neuen Ausgabe diesen Gedanken nun noch einmal auf. „Das Mittelalter war das Reich des Sohnes. Im Sohne ist Gott noch

[94] Vgl. oben S. 60f. 149ff. [95] L, IV, 877 = B, 514. [96] L, IV, 766 = B, 439f.

nicht vollendet, sondern erst im Geiste; denn als Sohn hat er sich außer sich gesetzt, und es ist also ein Andersein da, das erst im Geiste, in der Rückkehr Gottes zu sich selber, muß aufgehoben werden. Wie das Verhältnis des Sohnes ein Äußerliches an sich hat, so galt auch im Mittelalter die Äußerlichkeit. Mit der Reformation aber beginnt nun das Reich des Geistes, wo Gott als Geist wirklich erkannt wird."[97] Hegel fährt fort: „Hiermit ist das neue, das letzte Panier aufgetan, um das die Völker sich sammeln, die Fahne des freien Geistes, der bei sich selbst, und zwar in der Wahrheit ist und nur in ihr bei sich selbst ist. Dies ist die Fahne, unter der wir dienen, und die wir tragen. Die Zeit von da bis zu uns hat kein anderes Werk zu tun gehabt und zu tun, als dieses Prinzip in die Welt hineinzubilden."[98]

Wie Hegel das Wesen der katholischen Kirche vom Meßopfer her, so hat er — die neue Ausgabe läßt darüber keinen Zweifel — das Wesen der Reformation von Luthers Abendmahlslehre her, „worin sich alles konzentriert", verstanden. „Der Prozeß des Heils geht nur im Herzen und im Geiste vor. In dieser Lehre werden so alle Äußerlichkeiten, die mannigfaltigen Formen und Zweige der Knechtschaft des Geistes abgetan. Der einfache Unterschied zwischen der lutherischen und katholischen Lehre liegt darin, daß gesagt wird, die Versöhnung kann nicht durch ein bloß äußerliches Ding, die Hostie, vollbracht werden, sondern nur im Glauben, d. i. in der Richtung des Geistes daraufhin, und im Genusse, indem die Hostie gegessen, zermalmt wird."[99] Der gläubige Genuß der Hostie im Abendmahl bedeutet für Luther nicht mehr und nicht weniger als die nicht-sinnliche Gegenwart Christi im Geist und die im Geist sich vollziehende Einung des Subjekts mit dem gegenwärtigen Gott, der aber — so reduziert Hegel gleich wieder den Mythos auf den Logos — das substantielle Wesen des menschlichen Geistes selber ist. „Dieser Geist ist das Wesen des Subjekts. Indem sich das

[97] L, IV, 881. [98] L, IV, 881 = B, 519. [99] L, IV, 878f.

Subjekt zu ihm als zu seinem Wesen verhält, so wird es frei, weil es absolut bei sich ist; so ist die christliche Freiheit wirklich geworden. Hiermit ist die absolute Innigkeit der Seele, die der Religion selbst angehört, und die Freiheit in der Kirche gewonnen."[100] Ja, Hegel sagt geradezu: „Die einfache Lehre Luthers ist die Lehre der Freiheit."[101] Aus dem Bei-Sich-Selbst-Sein des Geistes und damit aus der Entfernung aller Verhältnisse der Äußerlichkeit entspringt die reformatorische Lehre von den Werken, vom Glauben, von dem allgemeinen Priestertum, vor allem aber von dem durch Christus normierten Gewissen, durch das die äußere Autorität der Kirche tödlich getroffen wird.[102]

Was insonderheit die vom Mittelalter hinterlassene Aufgabe der Versöhnung von Kirche und Staat, von religiösem und weltlichem Prinzip betrifft, so beruht dieselbe auf der Erfüllung der weltlichen Zwecke mit geistigem und sittlichem, oder, wie Hegel kurzweg sagt, mit vernünftigem Gehalt, so daß nicht mehr ein göttliches Jenseits einer als böse geltenden und des Guten unfähigen Welt dualistisch entgegensteht. „Das Göttliche hört auf, die fixe Vorstellung eines Jenseits zu haben. Es wird nun gewußt, daß das Sittliche und Rechte im Staate auch das Göttliche und das Gebot Gottes sind und daß es dem Inhalte nach kein Höheres, Heiligeres gibt."[103] Familie, Recht, Eigentum, Erwerb, Sittlichkeit, Regierung, Verfassung usw. sind — der bloßen Stofflichkeit, dem Chaos regelloser Willkür enthoben — Betätigungsformen des Allgemeinen. Die sie durchwaltende Vernunft ist die Manifestation desselben unendlich-endlichen

[100] L, IV, 878f. 881 = B, 517f. 519. Vgl. oben S. 244ff. Es ist natürlich die Frage, ob Hegel bei seiner Reduzierung des Mythos auf den Logos nicht einen massiv-materialistischen Mythus wie den der kirchlichen Trinitäts- und Christuslehre nur durch einen sublimeren Mythus ersetzt. M. E. ist dies der Fall. Die Mythenbildung ist eine „Urfunktion des Geistes". Jede große geistige Epoche schafft sich ihren Mythus bzw. bildet frühere Mythen um und fort. Ernst Krieck, Wissenschaft als Mythos, Die Tat XIII. Jahrgang 1922, S. 739ff. [101] L, IV, 878. [102] L, IV, 879f. 883f. = B, 517f. 520f. [103] L, IV, 888 = B, 525.

Geistes, wie es die neue Kirche als das „Reich der Freiheit des Geistes in der Gestalt der subjektiven Erkenntnis" ist. Die Intensität des subjektiven Versöhnungs- und Freiheitsbewußtseins tritt aus der reinen Innerlichkeit heraus und kommt als „objektiver Geist", d. h. in der Form der die Individuen bindenden Allgemeinheit zur Erscheinung. „In diesem Sinne muß man es fassen, daß der Staat auf Religion gegründet sei. Staaten und Gesetze sind nichts anderes als das Erscheinende der Religion an den Verhältnissen der Wirklichkeit."[104] Die neue Ausgabe fügt hinzu: „Religion und Staat sind von nun an in Eintracht; denn beide haben dasselbe Geschäft. Die wahrhafte Versöhnung der Welt mit der Religion ist nun vorhanden."[105] „Der göttliche Geist muß das Weltliche immanent durchdringen."[106] Es ist die Heilig- und Gottlichsprechung der innerweltlichen Kulturzwecke gegenüber allem religiösen Fanatismus und Dualismus, die Hegel mit dem Auftreten des reformatorischen Freiheitsprinzips grundsätzlich erfolgt sein läßt. Ihre letzte Wurzel ist — so dürfen wir Hegel zu Ende deuten — die dialektische Selbstbewegung des unendlich-endlichen Geistes. Wie der Geist des Subjekts sich von seiner Endlichkeit scheidend sich als unendlich erfaßt und dem Göttlich-Wesenhaften eint, so ist auch der Geist der Welt, der objektive Geist, in Einung mit Gott oder der Weltvernunft, wenn er sich von der singulären Willkür scheidend sich zur Form der Allgemeinheit, oder, da die Betätigung des Allgemeinen das Denken ist, zur Form des Gedankens erhebt. Daraus folgt, daß die Ehe nicht mehr die Ehelosigkeit, der Familienvater nicht mehr den Mönch, Tätigkeit und Erwerb nicht mehr das Almosen, der Staat nicht mehr die ihn bevormundende und gängelnde Kirche als das Heiligere, Göttlichere über sich haben.

Das Wichtigste ist, daß an die Stelle des blinden Gehorsams der freie Gehorsam tritt. Das Objekt des blinden Gehorsams ist

[104] L, IV, 881f. = B, 519f. [105] L, IV, 882. [106] Enzyklopädie a. a. O. § 552, S. 468.

die Zwangsautorität der mittelalterlichen Kirche. Das Objekt des freien Gehorsams ist der in seinen Ordnungen vernünftig organisierte Staat, den die Kirche des Geistes und der Freiheit in sich gewähren läßt, wie umgekehrt der Staat der Kirche das Recht der Besonderheit einräumt. Die orientalische Welt kannte nur den unfreien Gehorsam, die Knechtschaft. „Bedingte" oder „schöne" Freiheit war die Freiheit der griechischen, „abstrakte" Freiheit die der römischen Welt. Die Freiheit der germanischen Welt ist die des freien Gehorsams. Die Reformation ist für Hegel die für die Geschichte der neuen und neusten Zeit entscheidende Umlagerung des Gesamtbewußtseins und damit auch die Wurzel, aus der er den neuen Freiheitsbegriff entspringen läßt. Die klassische Definition lautet: „Es wurde jetzt der Gehorsam gegen die Staatsgesetze als die Vernunft des Wollens und des Tuns zum Prinzip gemacht. In diesem Gehorsam ist der Mensch frei, denn die Besonderheit gehorcht dem Allgemeinen. Der Mensch hat selbst ein Gewissen und hat daher frei zu gehorchen. Damit ist die Möglichkeit einer Entwicklung und Einführung der Vernunft und Freiheit gesetzt, und was die Vernunft ist, das sind nun auch die göttlichen Gebote. Das Vernünftige erfährt keinen Widerspruch mehr von seiten des religiösen Gewissens; es kann sich auf seinem Boden ruhig entwickeln, ohne Gewalt gegen das Entgegengesetzte gebrauchen zu müssen."[107] Hegel sieht ja in dem monarchischen Staat — denn dieser ist gemeint — diejenige staatliche Organisationsform, die die alles zerstörende Willkür und den alles verdumpfenden Zwang endgültig überwunden hat, indem sie die Rechte und Pflichten des Einzelnen und der Gesamtheit gegenseitig begrenzt und sie zum freien Gehorsam versöhnt.

Erinnern wir uns daran, daß die Willkür, oder, wie der Lieblingsausdruck Hegels dafür auch lautet, die „Partikularität" es war, die den Untergang der staatlichen Bildungen der griechischen und

[107] L, IV, 888f. = B, 525f.

römischen Welt herbeigeführt, wenn auch das Wachstum des neuschöpferischen Geistes nicht gehindert hat, so rücken zwischen der orientalischen Welt der Knechtschaft und der protestantisch-germanischen Welt des freien Gehorsams die griechische, römische und mittelalterlich-christliche Welt als Reiche der „Mitte" zusammen, wenn man unter dieser Mitte die furchtbaren Mächte der Willkür und des Chaos versteht. Von der Knechtschaft durch die Willkür zur Freiheit, das ist das dialektische Thema der Weltgeschichte, das die Dialektik des unendlich-endlichen Geistes auf den vier Stufen seiner Gestaltwerdung immer wieder variiert, bis der Urwiderspruch der Willkür durch die erstarkende Macht des Geistes endgültig gebannt, d. h. versöhnt ist.[108] —

Damit ist das Prinzip der neuen Zeit umschrieben, von der Reformation jedoch keineswegs schon verwirklicht: „Der Geist tritt nach der Reformation nicht gleich in dieser Vollendung auf." Die Versöhnung Gottes mit der Welt, der Kirche und des Staates war eine vergleichsweise immer noch unmittelbare und abstrakte, d. h. „noch nicht zu einem System der sittlichen Welt entwickelt".[109]

Die imposante Universalmonarchie Karls V. ist ohne inneres Interesse und läßt kein welthistorisches Resultat zurück. Sie konnte nicht verhindern, daß die neue Kirche zu weltlicher Existenz gelangte.[110] Diese weltliche Existenz ist ausgefüllt mit blutigen Religionskriegen, die in dem Westfälischen Frieden zwar zur Anerkennung der protestantischen Kirche, aber politisch für Deutschland zu einer „konstituierten Anarchie" führen. „In diesem Frieden ist der Zweck der vollkommenen Partikularität und die privatrechtliche Bestimmung aller Verhältnisse ausgesprochen... Vom Zwecke eines Staates ist dabei kein Gedanke und keine Vorstellung."[111] Für die Geschichte der übrigen Nationen aber verlegt sich der Schwerpunkt in die Konsolidierung zu monarchischen Staaten

[108] Vgl. hierzu oben S. 149 f. 151. [109] L, IV, 889 = B 528 f. [110] L, IV, 893 f. = B, 536. [111] L, IV, 894 ff. 898 f. = B, 537 ff. 540 f.

und einem Staatensystem, deren Hauptinteresse die Schmälerung der Privatrechte der Dynasten, die Umsetzung ihrer Privatverbindlichkeiten in Staatsbesitz und Staatsämter und ihrer Herrschaftsrechte in Pflichten gegen den Staat war.[112] Der Entwicklung der katholischen Kirche nach ihrer weitreichenden Beeinflussung durch die Reformation hat Hegel kein weiteres Interesse entgegengebracht. „Sie machte halt: bis hierher und nicht weiter; sie trennte sich von der aufblühenden Wissenschaft, von der Philosophie und humanistischen Literatur und hatte bald Gelegenheit, ihren Widerwillen gegen Wissenschaftliches kundzugeben... Die katholische Welt ist so in der Bildung zurückgeblieben und in größte Dumpfheit versunken."[113] Der Protestantismus als Kirche und Theologie hat sich kaum weniger verengt.[114] Hegel notiert, daß nicht nur die politische, sondern auch die religiöse, innerkirchliche Geschichte des deutschen Protestantismus nach Luther einen kläglichen Anblick bietet: „Der Protestantismus hat diese Wendung eines kleinlichen Grübelns über den subjektiven Seelenzustand und der Wichtigkeit der Beschäftigung damit genommen und lange Zeit den Charakter einer innerlichen Quälerei und Jämmerlichkeit in sich gehabt, was heutzutage viele bewogen hat, zum Katholizismus überzutreten, um gegen diese innere Ungewißheit eine förmliche breite Gewißheit an dem imponierenden Ganzen der Kirche zu erhalten." Und mit dem Schandmal der Hexenprozesse blieb seiner empirischen Gestaltung noch lange der im Prinzip überwundene Glaube an die von allem Göttlichen abgetrennte, besondere Macht der bösen, teuflischen Weltlichkeit aufgeprägt.[115]

Die geistige Führung übernimmt der durch die Reformation grundsätzlich entbundene freie Gedanke, der alles in der Form der Allgemeinheit betrachtet und dadurch die Tätigkeit und Produktion des Allgemeinen ist. „Die letzte Spitze der Innerlichkeit ist das

[112] L, IV, 899 ff. = B, 531 ff. [113] L, IV, 884 f. = B, 522. [114] L, IV, 913 = B, 543. [115] L, IV, 889 ff. = B, 528 ff.

Denken; es ist in sich frei, indem es das Allgemeine, das sich nur zu sich verhält, zum Inhalte hat. Der Mensch ist nicht frei, wenn er nicht denkt; denn er verhält sich dann zu einem andern und ist bei diesem."[116] „Dieses Denken ist jetzt das Panier, das überall die Völker versammelt."[117] „Das Denken ist jetzt die Stufe, auf welche der Geist gelangt ist. Es enthält die Versöhnung in ihrer ganz reinen Wesenheit, indem es an das Äußerliche mit der Anforderung geht, daß es dieselbe Vernunft in sich habe als das Subjekt."[118] Daß die Vernunft die substantielle Grundlage ebensowohl des Bewußtseins als des Äußerlichen und Natürlichen ist, ist zuerst durch Descartes hervorgehoben worden.[119] Die neue Ausgabe erläutert seine epochale Bedeutung mit den Worten: „Er ist der Urheber der neuen Philosophie. Sein Grundsatz lautete: cogito, ergo sum, was nicht so verstanden werden darf, als ob hier ein Schluß vorläge und ergo die Konsequenz aus Prämissen bezeichnete, sondern es heißt: Denken und Sein ist dasselbe, ein Grundsatz, der auch jetzt noch immer gilt."[120]

Das Vertrauen des denkenden Subjekts zu sich selbst erwuchs an dem Aufblühen und Gedeihen der Erfahrungs-, vornehmlich der Naturwissenschaften, die dem ungeheuren Aber- und Wunderglauben der Zeit entgegentreten. „Denn die Natur ist nun ein System bekannter und erkannter Gesetze, der Mensch ist zu Hause darin, und

[116] L, IV, 914 = B, 543f. [117] L, IV, 914. — Rechtsphilosophie a. a. O., Vorrede S. 19: „Es ist ein großer Eigensinn, der Eigensinn, der dem Menschen Ehre macht, nichts in der Gesinnung anerkennen zu wollen, was nicht durch den Gedanken gerechtfertigt ist — und dieser Eigensinn ist das Charakteristische der neuern Zeit, ohnehin das eigentümliche Prinzip des Protestantismus. Was Luther als Glauben im Gefühl und im Zeugnis des Geistes begonnen, es ist dasselbe, was der weiterhin gereifte Geist im Begriffe zu fassen, und so in der Gegenwart sich zu befreien, und dadurch in ihr sich zu finden bestrebt ist." A. a. O. § 328, S. 415: Der Gedanke und das Allgemeine sind das „Prinzip der modernen Welt". [118] L, IV, 915 = B, 544; L, I, 246: „Es ist die Form des Gedankens, was die gründliche Versöhnung zustande bringt: die Tiefe des Gedankens ist die Versöhnerin." [119] L, IV, 914f. = B, 544. [120] L, IV, 915.

nur das gilt, worin er zu Hause ist, er ist frei durch die Erkenntnis der Natur." Die Welt wird entzaubert von allen fremden, gewaltigen Mächten, über die man nur durch Magie siegreich werden zu können vermeinte. „Das Auge des Menschen wurde dadurch klar, der Sinn erregt, das Denken arbeitend und erklärend. Es war für die Menschen, als habe Gott jetzt erst die Sonne, den Mond, die Gestirne, die Pflanzen und Tiere geschaffen, als ob die Gesetze jetzt erst bestimmt worden wären; denn nun erst gewannen die Menschen an diesen Gesetzen ein Interesse, weil sie ihre Vernunft in jener Vernunft wiedererkannten und das Allgemeine in der Natur und im Verstande entdeckten."[121]

Zu ihrem Höhepunkt kommt die Epoche des freien Gedankens im Zeitalter der Aufklärung. Die Autonomie der Vernunft hat sich gegen das Gelten der Autorität durchgesetzt. Und sie hat nicht bloß die Naturauffassung von den trüben Mächten des Aberglaubens gereinigt, sondern das gesamte Geistesleben ihrem Geltungsbereich unterworfen. „Das absolute Kriterium gegen alle Autorität des religiösen Glaubens, der positiven Gesetze des Rechts, insbesondere des Staatsrechts war nun, daß der Inhalt vom Geiste selbst in freier Gegenwart eingesehen werde." Von hier aus hat Hegel eine sehr deutliche Verbindungslinie zur Reformation gezogen und gezeigt, inwiefern die Aufklärung an sie anknüpft, aber auch über sie hinausführt: „Luther hatte die geistige Freiheit und die konkrete Versöhnung erworben; er hat siegreich festgestellt, was die ewige Bestimmung des Menschen sei, müsse in ihm selbst vorgehen. Der Inhalt aber von dem, was in ihm vorgehen und welche Wahrheit in ihm lebendig werden müsse, ist von Luther angenommen worden, ein Gegebenes zu sein, ein durch die Religion Offenbartes. Jetzt ist das Prinzip aufgestellt worden, daß dieser Inhalt ein Gegenwärtiges sei, wovon ich mich innerlich überzeugen könne, und daß auf diesen inneren Grund alles zurückgeführt

[121] L, IV, 910f. 912f. = B, 544f.

werden müsse."[122] Hegel erkennt also hinsichtlich des substantiellen Gehalts keinen eigentlichen Bruch zwischen Reformation und Aufklärung an. Das Zeitalter der Aufklärung wäre ohne das Zeitalter der Reformation nicht denkbar. Gewisse Tendenzen der letzteren wie die Freiheit des Geistes und die neue Würdigung der diesseitigen Welt gelangen in der ersteren zu breitester Auswirkung. Aber der Rahmen, in dem dies geschieht, ist ein anderer. An die Stelle des Gedankens der supranaturalen Offenbarung tritt der Gedanke der Immanenz und Autonomie. Die Aufklärung hat Recht und Sittlichkeit „als auf dem präsenten Boden des Willens des Menschen gegründet betrachtet, da es früher nur als Gebot Gottes, äußerlich auferlegt, im Alten und Neuen Testament geschrieben, oder in Form besonderen Rechts in alten Pergamenten, als Privilegien, oder in Traktaten vorhanden war". „In Ciceros Weise" gelten der Aufklärung die Triebe der Menschen, welche die Natur ihnen ins Herz gepflanzt habe, als ausschließliche Quelle des gesamten Rechts.[123] Daß auch der Staat der Kritik und den Bestimmungen des seiner selbst gewissen Verstandes unterworfen wurde, führte zu einem neuen Staatsbegriff, dem ein Zusatz der neuen Ausgabe zugute kommt: „Indem der Staat und die Regierung Verstand haben, ihre Wirksamkeit als allgemeine Zwecke fassen, so tritt jetzt die Vorstellung eines allgemeinen Staatszweckes als Höchstes, Geltendes ein. Das Staatsrecht wird nach allgemeinen Bestimmungen gefaßt. Dadurch muß das hinfallen, was bloße Privatberechtigung in Ansehung der Staatsverhältnisse ist. Indem der Staat denkend wird, nimmt er ein anderes Verhältnis in der Wirklichkeit an. Dem Begriffe nach gehören dem Staate alle Verhältnisse an, die der Form nach privatrechtlich sind. Aber eben darum darf nur dasjenige diese Form behalten, was seiner Natur nach Privatrecht sein kann. Dies, daß der Staat denkend wurde, ist das Werk der naturrechtlichen Aufklärung."[124] Unter diesem Gesichtspunkt nennt die neue Ausgabe Friedrich II. von Preußen eine „welthistorische Person".[125] „Er kann als der Regent genannt werden, mit dem die neue Epoche in die Wirklichkeit tritt, worin das wirkliche Staatsinteresse seine Allgemeinheit und höchste Berechtigung erhält." Held und Vorkämpfer der protestantischen Großmacht Europas, ein philosophischer König, unsterblich als Gesetzgeber, Hausvater für das Wohl seiner Untertanen, „eine ganz eigentümliche und einzige Erscheinung in der neueren Zeit", hatte er, das protestantische Prinzip von der weltlichen Seite auffassend, das „Bewußtsein von der Allgemeinheit, die die letzte Tiefe des Geistes und die ihrer selbst bewußte Kraft des Denkens ist". Es ist das Auszeichnende seiner Erscheinung, daß er als König und nicht als Privatmann den allgemeinen Zweck des Staates denkend gefaßt und als der erste unter den Regenten alle Besonderheiten, wenn sie dem Staatszweck entgegen waren, dem allgemeinen Besten als letztem Prinzipe untergeordnet hat.[126] „So wird die neue Kirche von Preußen repräsentiert, wohin der Blick der Freiheit sich gerichtet hat und noch richten wird."[127]

Wie nur die „Innigkeit des deutschen Geistes" der Boden war, auf dem das große Werk der Reformation erstehen konnte, so blieb die Innigkeit der germanischen Nationen der eigentliche Boden für die Befreiung des Geistes. Den romanischen Nationen räumt Hegel den Vorzug der größeren Charakterbestimmtheit und des entschiedeneren Zweckbewußtseins ein. Aber im innersten Grunde ihrer Mentalität sieht er, zurückgreifend auf die ursprüngliche Vermischung

[122] L, IV, 915f. = B, 546. Sperrungen vom Verf. [123] L, IV, 918 = B, 545.

[124] L, IV, 917f. [125] L, IV, 918. [126] L, IV, 907. 918f. = B, 542. 546. [127] L, IV, 907. — Es ist mir nicht erklärlich, wie Hegel dazu kommt, den Staat Friedrichs des Großen als eine Frucht der „naturrechtlichen Aufklärung" hinzustellen, während er ihn gleichzeitig für seine universalistische Denkweise in Anspruch nimmt. Die Naturrechtstheorie konstruiert Staat und Gesellschaft von den atomisierten Individuen her, führt zur französischen Revolution, zum Liberalismus, zur Demokratie. Gerade dagegen richtet sich Hegels große Opposition.

des römischen und germanischen Blutes, eine „Entzweiung", die sie die wichtigsten Angelegenheiten des menschlichen Geistes, das religiöse und das staatliche Interesse, gegeneinander vergleichgültigen läßt.[128] „Das weltliche und das geistige Interesse ist jenen Nationen zweierlei; sie gehen einerseits ihren sinnlichen Bedürfnissen nach und üben auf der anderen Seite ihre religiösen Pflichten aus. Sie verfolgen ruhig ihre weltlichen Zwecke und lassen ihre religiöse Ansicht nicht hinzukommen, und ebenso wird das Religiöse äußerlich für sich abgetan."[129] Sie haben nicht jenes Gesammeltsein, jene tiefste Einheit, die Totalität des Geistes und des Empfindens, die wir Gemüt heißen und die die Stärke des germanischen Geistes ausmacht. „Das Innere ist ein Ort, dessen Tiefe ihr Gefühl nicht auffaßt; dieses nämlich ist bestimmten Interessen verfallen, und die Unendlichkeit des Geistes ist nicht darin. Das Innerste ist nicht ihr eigen."[130] Nur die innere Totalität des Geistes erstrebt auch eine Totalität des geistigen Kosmos, die Versöhnung Gottes und der Welt. Dabei unterschätzt Hegel keineswegs den Anteil, den die romanischen Nationen an dem Aufkommen und der Ausbildung der Erfahrungswissenschaften genommen haben, die ihr vorzüglichstes Betätigungsfeld geblieben sind.[131] Von dem Frankreich Ludwigs XIV. ist die geistige Bildung Europas ausgegangen.[132] Die neue Ausgabe hebt diesen Sachverhalt noch schärfer hervor: „Die Franzosen sind das Volk des Gedankens und Geistes, aber des wesentlich abstrakten, das Volk unendlicher Bildung, dessen Gedanke aber mit der Äußerlichkeit gegen das Konkrete behaftet ist. Der abstrakte Gedanke und der Witz sind hier die bezeichnenden Weisen des Bewußtseins. Das Denken der abstrakten Allgemeinheit ist das, was wir Bildung nennen. Frankreich ist so das Land der Bildung; ein gebildeter Mensch zu sein, allgemeine Benehmungsweise zu haben, das ist das Streben des Franzosen."[133] Descartes ist von Hegel rühmend

[128] L, IV, 877. 886f. = B, 517. 522ff. [129] L, IV, 887. [130] L, IV, 887 = B, 524f. [131] L, IV, 912 = B, 544. [132] L, IV, 909. 911 = B, 536. [133] L, IV, 905.

erwähnt. Und von Frankreich ist die Aufklärung nach Deutschland herübergekommen.[134] Danach kann es nun keinem Zweifel unterliegen, daß Hegel das Unzulängliche der Aufklärung auf den überragenden Einfluß des romanischen Geistes zurückführt und daß in der Verstandesbildung der Aufklärung die spezifische Totalität des germanischen Geistes keineswegs zum Ausdruck kommt. Hegel hat an die Spitze seiner Betrachtungen über die Aufklärung die Definition gestellt: „Der Grundsatz der Aufklärung ist Herrschaft der »Vernunft«, Ausschließen aller Autorität. Die von dem Verstande aufgestellten Gesetze, diese auf das gegenwärtige Bewußtsein gegründeten allgemeinen Bestimmungen in bezug auf die Gesetze der Natur und den Inhalt dessen, was recht und gut ist, hat man Vernunft genannt. Aufklärung hieß man das Gelten dieser Gesetze."[135] Man hat die vom Verstand aufgestellten Gesetze (fälschlicherweise) Vernunft genannt! Darin liegt bereits Hegels ganze Kritik! Die neue Ausgabe umgrenzt den Geltungsbereich des Verstandes noch viel schärfer und hebt hervor, daß innerhalb dieses Bereiches der Unterschied zwischen romanisch-katholischem und germanisch-protestantischem Geiste noch nicht hervortritt. „Diese ganze Form der Erkenntnis hat nur die zwei Seiten erstens der Erfahrung und zweitens der Art, wie diese, die im unmittelbaren Wahrnehmen ist, in die Form des Allgemeinen erhoben wird. In den Gesetzen sowie in den Gattungen ist der Verstand bei sich: das sinnliche Material gilt, es ist der Inhalt, der Ausgangspunkt, und von da aus wird in das Allgemeine übergegangen, und dies Allgemeine ist der Verstand. Der Verstand ist teils die Weise des subjektiven Denkens, teils der Zusammenhang des Äußerlichen. In der Form des Gesetzes ist der Verstand befriedigt, weil er darin die Identität vor sich hat, die er selbst ist. Auf dieser Stufe steht sich der Geist in katholischen und protestantischen Gebieten gleich."[136]

[134] L, IV, 916 = B, 546. [135] L, IV, 915 = B, 546. [136] L, IV, 913.

Die erfahrbaren Gesetze der Natur sind für die Verstandeserkenntnis der Aufklärung ein Letztes. Sie führt deshalb konsequent zu Ende gedacht zum Materialismus und Atheismus. Sie kann die „Brücke und den Übergang im Aufsteigen zu Gott nicht zeigen".[137] Die neue Ausgabe bringt weiterhin wichtige Aufschlüsse. Der Verstand mit seinen Gesetzen hat „natürliches Sein" zur Grundlage, sei es ein Seiendes der physischen oder — wie Gefühle und Triebe — der geistigen Natur. „Indem der Verstand bei diesem Natürlichen als dem absolut Wahren stehen bleibt, kann es die Religion nicht gegen ihn aushalten. Sie hat einen spekulativen Inhalt; sie ist vernünftig und inkonsequent gegen den Verstand. Denn die Vernunft ist eben dies, das Unterschiedene als Eins, als Konkretes zu fassen; der Verstand dagegen hält die Unterschiede fest. Er sagt, das Endliche ist nicht unendlich, und so ist alles Mysteriöse, d. h. Spekulative der Religion ihm ein Nichtiges."[138] „Der Inhalt wird damit als endlicher gesetzt, und alles Spekulative ist aus menschlichen und göttlichen Dingen durch die Aufklärung verbannt und vertilgt worden."[139]

Mit andern Worten: Der Verstand verhaust in der undialektischen Einseitigkeit des natürlichen, endlichen Seins. Er ist deshalb notwendig irreligiös, oder läßt wenigstens die Religion als etwas Gleichgültiges auf sich beruhen. Aber der Verstand ist nicht die Totalität des Geistes. Die Totalität des Geistes ist die den Verstand in sich befassende und zum Moment herabsetzende Vernunft. Die Vernunft ist dialektisch. Denn sie erlöst das Endliche aus der abstrakten Isolierung, in der es durch den mechanisierenden Verstand festgehalten wird, und, indem sie das Endliche mit dem Unendlichen versöhnt, ist sie lebendiger, konkreter, unendlich-endlicher Geist. Die Aufgabe, Gott und die Welt, Religion und Kultur zu versöhnen, blieb der Totalität des germanischen Geistes vorbehalten. „Das Streben unserer Tage," sagt Hegel, „ist die Würdigung der Vernunft, die Erkenntnis Gottes, dies, daß der Geist von sich weiß. Unser Bewußtsein ist um so höher zu schätzen, wenn wir denken, wieviel Arbeit es gekostet hat, dies hervorzubringen."[140] Hinter diesen Worten verbirgt sich das stolze Gefühl, daß die Vernunftphilosophie des deutschen Idealismus der vom romanischen Geist der Entzweiung inspirierten Aufklärung aus demselben Grunde und ebenso überlegen ist, wie das christliche Prinzip dem in das Endliche gebannten, undialektischen Verstande der römischen Welt.[141] —

Es war gesagt worden, daß nach der Reformation der durch sie grundsätzlich entbundene freie Gedanke die geistige Führung an sich nahm und daß die Epoche des freien Gedankens im Zeitalter der Aufklärung zu ihrer Höhe kam. Es ist das Prinzip der Autonomie, der Selbstbestimmung, gegen alle autoritativen Bindungen, das sich damit durchsetzte. Oder, wie Hegel sagt, an die Stelle irgendeines Prinzips der (zudiktierten) Meinung ist das „Prinzip der Gewißheit, welche die Identität mit meinem Selbstbewußtsein" ist, getreten.[142] Das Prinzip der Selbstbestimmung ist die Freiheit des Willens, die „höchste Bestimmung, die der Gedanke finden kann".[143] Wie Hegel die einfache Lehre Luthers die Lehre der Freiheit nannte,[144] so gedenkt er dieses Umstandes auch in seinen einleitenden Worten über die französische Revolution: „Freiheit des Willens ist Freiheit des Geistes im Handeln und geht unmittelbar aus dem Prinzip der evangelischen Kirche hervor."[145] Von dem Zeitalter des sich selbst bestimmenden Willens, dem die französische Revolution angehört, sagt Hegel: „Diese ungeheure Entdeckung über das Innerste und die Freiheit, dies letzte Bewußtsein des Tiefsten, ist damals gemacht worden. Das Bewußtsein des Geistigen ist jetzt wesentlich das Fundament, und die Herrschaft ist dadurch der Philosophie geworden." Die Revolution ist die Empörung des Freiheitsgedankens gegen die daseienden Zustände

[137] A. a. O. [138] L, IV, 916. [139] L, IV, 916 = B, 546f.

[140] L, IV, 937. [141] Vgl. oben S. 253ff. [142] L, IV, 924 = B, 550. [143] L, IV, 920. [144] Vgl. oben S. 287. [145] L, IV, 920.

und die Philosophie ihr Ausgangspunkt.[146] „Die französische Revolution hat im Gedanken ihren Anfang und Ursprung genommen."[147] Ihrem Gehalt nach ist diese Begebenheit „welthistorisch".[148] „Solange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, das ist, auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut. Anaxagoras hatte zuerst gesagt, daß der νοῦς die Welt regiert; nun aber ist der Mensch dazu gekommen, daß der Gedanke die geistige Wirklichkeit regieren sollte. Es war dieses somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen."[149] Mit diesen berühmten Worten feiert Hegel die in der französischen Revolution wirksame Ideologie. Die Freiheit des Willens als Grund aller Rechtsgesetze, Pflichtengebote und Verbindlichkeiten, ja als das, „wodurch der Mensch Mensch wird", ist in Frankreich durch Rousseau verkündigt worden.[150] Aber sie ist wie der formelle Wille der Kantschen Philosophie ein inhaltloses Prinzip, dessen Stoff man in den natürlichen Trieben fand. Der revolutionäre Freiheitsgedanke — darauf läuft Hegels Kritik der französischen Revolution und ihrer Folgeerscheinungen hinaus — ist daher ebenso abstrakt wie die Geisteswelt der Aufklärung, der er entsprang.[151] Die Rekonstruktion des Staates erfolgte nicht von der Totalität des Geistes, die auf die Versöhnung Gottes und der Welt gerichtet ist, sondern von dem „abstrakten Einzelwillen" aus. „Dieser formelle, eigene Wille wird nun zur Grundlage gemacht. Recht in der Gesellschaft ist, was das

[146] L, IV, 924 = B, 550; Rechtsphilosophie a. a. O. § 279, S. 363: „Dieses Ich will macht den großen Unterschied der alten und modernen Welt aus." [147] L, IV, 90. [148] L, IV, 931 = B, 558. [149] L, IV, 926 = B, 552. [150] L, IV, 921. [151] L, IV, 922 f. = B, 548 f.

Gesetz will, und der Wille ist als einzelner; also der Staat als Aggregat der vielen einzelnen, ist nicht eine an und für sich substanzielle Einheit und die Wahrheit des Rechts an und für sich, der sich der Wille der einzelnen angemessen machen muß, um wahrhafter, um freier Wille zu sein. Sondern es wird nun ausgegangen von den Willensatomen, und jeder Wille ist unmittelbar als absoluter vorgestellt."[152] Und daß man unter der Freiheit des Willens den besonderen Willen, wie ihn einer gerade hat, verstand, mußte mit der fürchterlichen Tyrannei des Schreckensregimentes Robespierres zur schließlichen Auflösung des Staates überhaupt ausschlagen.[153] Hätte man Hegel gefragt, wo man die Freiheit wahrhafter verstanden habe, im Frankreich der Revolution oder im Preußen Friedrichs des Großen, so wäre seine Antwort nicht zweifelhaft gewesen.

Die liberale Staatsdoktrin ist der legitime Abkömmling der französischen Revolution. Und im Liberalismus sieht Hegel die uralte widerspruchsvolle Macht der atomisierenden Willkür wie ein immer noch nicht beschworenes Gespenst in neuem Gewande durch die Lande der Gegenwart umgehen. „Die subjektiven Willen der Vielen sollen gelten: diese Abstraktion wird festgehalten und befindet sich immer im Gegensatz gegen das Vorhandene. Nicht zufrieden, daß vernünftige Rechte, Freiheit der Person und des Eigentums gelten, daß eine Organisation des Staates und in ihr Kreise des bürgerlichen Lebens sind, die selbst Geschäfte auszuführen haben, daß die Verständigen Einfluß haben im Volke und Zutrauen in diesem herrscht, setzt der Liberalismus allem diesen das Prinzip der Atome, der Einzelwillen entgegen: alles soll durch ihre ausdrückliche Macht und ausdrückliche Einwilligung geschehen. Mit diesem Formellen der Freiheit, mit dieser Abstraktion lassen sie nichts Festes von Organisation aufkommen. Den besondern Ver-

[152] L, IV, 920. 924. 926 = B, 550, 551 f. Sperrungen vom Verf. [153] Rechtsphilosophie a. a. O. §§ 5. 258.

fügungen der Regierung stellt sich sogleich die Freiheit entgegen; denn sie sind besonderer Wille, also Willkür. Der Wille der Vielen stürzt das Ministerium, und die bisherige Opposition tritt nunmehr ein; aber diese, insofern sie jetzt Regierung ist, hat wieder die Vielen gegen sich. So geht die Bewegung und Unruhe fort. Diese Kollision, dieser Knoten, dieses Problem ist es, an dem die Geschichte steht und das sie in künftigen Zeiten zu lösen hat."[154]

Wie kommt es, fragt Hegel weiter, daß das, was die Franzosen praktisch ausführten, bei den Deutschen „ruhige Theorie" blieb? War doch auch Kants Freiheitsprinzip abstrakt-formeller Wille: „Hier wurde gesagt, der reelle Wille sei die Vernunft des Willens; der Mensch solle nur seine Freiheit wollen. Er soll die Pflicht, das Recht nur um der Pflicht, des Rechtes willen tun. In meinem Willen ist nichts Fremdes; nichts kann mir dagegen als Autorität aufgestellt werden: in meinem Willen bin ich am reinsten in mich zurückgezogen."[155] Hegel antwortet, daß dem formellen Prinzip der Philosophie in Deutschland die konkrete Welt und Wirklichkeit mit innerlich befriedigtem Bedürfnis des Geistes und mit berühigtem Gewissen, also versöhnt gegenüberstand. „Dabei ist wohl zu bemerken, daß nur die Protestanten zur Beruhigung über die rechtliche und sittliche Wirklichkeit gekommen sein konnten. Denn diese Wirklichkeit ist einerseits die protestantische Welt selbst, die so weit im Denken zum Bewußtsein der absoluten Spitze des Selbstbewußtseins gekommen ist, und anderseits hat der Protestantismus die Beruhigung über diese Wirklichkeit in der Gesinnung, die, selbst mit der Religion eins, die Quelle alles rechtlichen Inhalts im Privatrecht und in der Staatsverfassung ist."[156] Es ist die bleibende Wirkung der Reformation, daß die protestantische Welt nicht „zweierlei Gewissen" zuläßt, daß es in ihr kein heiliges, kein religiöses Gewissen gibt, das vom weltlichen Recht getrennt oder ihm gar entgegengesetzt wäre, daß daher durch „Einsicht und Bildung"

[154] L, IV, 925. 931. 932f. = B, 557f. [155] L, IV, 922. [156] L, IV, 923 = B, 549.

zu geschehen habe, was geschehen soll.[157] Dahingegen die katholische Welt mit ihrer dualistischen Scheidung des Heiligen und Weltlichen den Widerstand gegen den Staatszweck sanktioniert und gewaltsame Erschütterungen nicht von sich halten kann, wenn das religiöse Gewissen und die Sittlichkeit der Kirche einerseits, der Begriff der Freiheit und die Vernunft der Gesetze andrerseits einander hindernd im Wege stehen.[158] „Die Revolution tritt also in den romanischen Ländern hervor..., wo aber die Freiheit der evangelischen Kirche herrscht, da ist Ruhe. Denn mit der Reformation haben die Protestanten ihre Revolution vollbracht."[159] —

„Drei Elemente und Mächte des lebendigen Staates" hat Hegel in seinem, dem germanischen Freiheitsbegriff zusammengeschaut.

Das erste Element bezeichnet er als „reelle Freiheit". Er versteht darunter Freiheit des Eigentums, Freiheit der Person, Freiheit der Gewerbe und freien Zutritt zu allen Staatsämtern. Sie ist die Freiheit des Individuums.

Das zweite Element ist die „formelle Freiheit". Unter ihr versteht Hegel die gesetzgebende, regierende und verwaltende Autorität des Staates, der nach außen hin den Staatszweck, die Aufrechterhaltung der nationalen Individualität und Selbständigkeit, verfolgt, nach innen das Wohl des Staates und aller seiner Klassen besorgt.

Aber die Autorität des Staates lastet nicht heteronom auf der Freiheit des Individuums, das sich vielmehr mit jener als seinem eigenen gegenständlich gewordenen Willen identisch weiß. Und so schließen sich gewollter Zwang und individuelle Freiheit drittens zusammen zur Einheit der „Gesinnung": „Die, welche die Gesetze zu betätigen haben, sind Individuen und haben ein Gewissen; was sie entscheiden, kommt aus ihrer Überzeugung, aus ihrem Innern. Da ist nun die wesentliche Bestimmung, daß es in der Gesinnung nichts Höheres gebe als das Recht, nicht ein anderes,

[157] L, IV, 917. 923f. 933. 937 = B, 549f. 562. [158] L, IV, 924. 926. 933 = B, 550. 552. [159] L, IV, 925.

das heiliger sei in Beziehung auf weltliche Dinge und Angelegenheiten. Diese Gesinnung ist die letzte Garantie, die Regierung und Volk haben, die Gesinnung, die das innere Wollen der Gesetze ist, nicht nur Sitte, sondern das Bewußtsein, daß die Gesetze und die Verfassung überhaupt das Feste seien, und daß es die höchste Pflicht der Individuen sei, ihre besonderen Willen ihnen zu unterwerfen. Es können vielerlei Meinungen und Ansichten über Gesetze, Verfassung, Regierung sein, aber die Gesinnung muß die sein, daß alle diese Meinungen gegen das Substanzielle des Staates untergeordnet und aufzugeben sind; sie muß ferner die sein, daß es gegen die Gesinnung des Staates nichts Höheres und Heiligeres gebe, oder daß, wenn zwar die Religion höher und heiliger, in ihr doch nichts enthalten sei, was von der Staatsverfassung verschieden oder ihr entgegengesetzt wäre. Zwar gilt es für eine Grundweisheit, Staatsgesetze und Verfassung ganz von der Religion zu trennen, indem man Bigotterie und Heuchelei von einer Staatsreligion befürchtet; aber wenn Religion und Staat auch dem Inhalte nach verschieden sind, so sind sie doch in der Wurzel eins, und die Gesetze haben ihre höchste Bewährung in der Religion. Hier muß nun schlechthin ausgesprochen werden, daß mit der katholischen Religion keine vernünftige Verfassung möglich ist; denn Regierung und Volk müssen gegenseitig diese letzte Garantie der Gesinnung haben und können sie nur haben in einer Religion, die der vernünftigen Staatsverfassung nicht entgegengesetzt ist.“[160]

Jeder dieser großen Sätze ist auf die Goldwage zu legen. Mit ihnen hat Hegel in glücklichster Weise zusammengefaßt, was er in der germanischen Welt als Sinn und Ziel ihrer Geschichte durchzuführen willens war. Es war der germanischen Welt aufgegeben, das Prinzip der christlichen Religion, die Versöhnung des endlichen mit dem

[160] L, IV, 926ff. = B, 552ff. Sperrungen vom Verf.

unendlichen Geist, nicht nur der Subjektivität des Gemüts, sondern dem ganzen Weltleben einzubilden. Aus seiner abstrakten Ursprünglichkeit heraustretend sollte es auf dem Boden der germanischen Völker ein christliches Reich gestalten, ein Reich der Versöhnung zwischen Gott und der Welt, ein Reich der Freiheit, die nicht Willkür, sondern Gehorsam, ein Reich des Gehorsams, das nicht äußerlicher Zwang, sondern freie Gebundenheit ist. „Wir haben in diesen Vorlesungen beobachtet, wie das Bewußtsein bis hierher gekommen ist, und haben die Hauptmomente der Form aufgezeigt, in der das Prinzip der Freiheit sich verwirklicht hat. Die Absicht war zu zeigen, daß die ganze Weltgeschichte nichts ist als die Verwirklichung des Geistes und damit die Entwickelung des Begriffs der Freiheit, und daß der Staat die weltliche Verwirklichung der Freiheit ist.“[161] Wir fügen im Sinne Hegels hinzu: und die geistige Kirche die religiöse Verwirklichung der Freiheit! Die zwei göttlichen Reiche der geistigen Kirche und des vernünftigen Staates, die Religion als Sphäre der subjektiven, der Staat als Sphäre der objektiven Freiheit, in der Erscheinung der besonderen Existenz getrennt, aber im Wesen der Grundsätze und der Gesinnung identisch, weil in derselben Weltvernunft urständend und die Totalität des in sich versöhnten geistigen Kosmos darstellend, sind das Ziel nicht nur der Entwicklung der germanischen Welt, sondern der — Weltgeschichte.

4. Die Zukunft der Geschichte

Der dialektische Rhythmus dieses Realisierungsprozesses ist deutlich hervorgetreten und bildet wie in den früheren Teilen so auch in diesem das feste Gedankengerüst für den Bau des Ganzen: von der unmittelbaren Identität durch den Widerspruch zur Versöhnung. Nur, daß bezeichnenderweise der Prozeß der Versöhnung innerhalb des christlich-germanischen Kulturkreises fällt und nicht als noch

[161] L, IV, 937f. = B, 562f.

zu lösende Aufgabe einem späteren welthistorischen Volke vorbehalten bleibt, wie das bei der orientalischen, griechischen und römischen Welt der Fall war.

Aber ist damit nicht die Geschichte zu Ende? „Man kann oft gegen Hegel die Beschuldigung aussprechen hören, daß er die Geschichte mit seiner Zeit enden und dem Weltgeiste kein Geschäft mehr übrig bleiben lasse, das in der Zukunft vollbracht werden solle."[162] Der Hinweis darauf, daß Hegel in dem Liberalismus seiner Zeit ein beunruhigendes, noch nicht gelöstes Problem der Geschichte sah, kann diesem Einwand nicht begegnen. Noch wichtiger wäre dann ja wohl die Prognose, die Hegel für Amerika stellt: „Amerika ist ... das Land der Zukunft, in welchem sich in vor uns liegenden Zeiten, etwa im Streite von Nord- und Südamerika, die weltgeschichtliche Wichtigkeit offenbaren soll."[163] Es ist eben die Frage, ob der Fortgang der Geschichte mit Hegels geschichtsphilosophischen Voraussetzungen überhaupt vereinbar ist, ja aus ihnen notwendig folgt, oder, ob er ihnen gegenüber schlechthin eine Inkonsequenz bedeutet, die dann allerdings die Anlage des Ganzen von vornherein als vollkommen verfehlt erwiese.

An dem erhobenen Einwand ist soviel richtig, als in der Tat das Auftreten eines neuen weltgeschichtlichen Prinzips nach Hegels Voraussetzungen nicht mehr möglich ist. Der Weltgeist ist bereits mit dem christlichen Prinzip in seine letzte Tiefe eingedrungen und hat mit ihm seine höchste Höhe erklommen. „Die christliche Welt ist die Welt der Vollendung; das Prinzip ist erfüllt und damit ist das Ende der Tage voll geworden: die Idee kann im Christentum nichts Unbefriedigtes mehr sehen."[164] Mit der christlichen Religion ist die „absolute Epoche in der Weltgeschichte" eingetreten.[165] Aber eben, weil es sich um ein absolutes Prinzip handelt, ist seine Einbildung in die endliche „Natur" seines existierenden

[162] G. Lasson, Hegel als Geschichtsphilosoph a. a. O. S. 174f.; B, 575, Anmerkung 12 des Herausgebers. [163] L, I, 200 = B, 134. [164] Vgl. oben S. 257. [165] L, I, 22.

weltlichen Daseins eine niemals fertige, sondern eine, man muß wohl sagen: unendliche Aufgabe.[166]

Hiermit hängt zusammen, daß die Anlage der christlich-germanischen Welt verglichen mit der römischen und griechischen von diesen in einem Punkte abweicht, dessen Bedeutung erst jetzt in vollem Umfang zu übersehen ist. Es war bereits mehrfach hervorgehoben worden, daß die christliche Welt der griechischen darin entspricht, daß es sich beide Male um die Einbildung des herrschenden Prinzips in die Gesamtheit des Staats- und Kulturlebens handelt.[167] Dieses Prinzip ist bei den Griechen das der „schönen Individualität", die sich als „schöne" Freiheit, bei den Römern das der „subjektiven Innerlichkeit", die sich als „abstrakte" Freiheit zeigt. Während es sich bei diesen Völkern aber — sehr undeutlich und mit Einschränkung bei dem römischen, um so deutlicher und rückhaltloser bei dem griechischen Volke — um eine gleichsam reibungslose und selbstverständliche Realisierung eines und desselben Prinzips handelt, handelt es sich in der Geschichte der germanischen Welt nicht um ein einziges, sondern um zwei Prinzipien, nämlich um das spezifisch christliche der „unendlichen Subjektivität", d. h. des Geistes, der sich als endlich-unendlicher erfaßt, und um das spezifisch germanische der „Innigkeit" oder des „Gemüts". Die Realisierung des christlichen Prinzips, die Hegel den germanischen Völkern als

[166] Hegel hat zwar die Vorstellung der Geschichte als eines unendlichen Progresses, der „ewig dem Ziele fern bleibt", verabscheut. „Der Begriff des Geistes ist Rückkehr in sich selbst ..., also ist das Fortschreiten kein unbestimmtes ins Unendliche, sondern es ist ein Zweck da, nämlich die Rückkehr in sich selber. Also ist auch ein gewisser Kreislauf da, der Geist sucht sich selbst." L, I, 163f. Vgl. Rechtsphilosophie a. a. O. § 22, S. 56: „Man hat mit Recht die Unendlichkeit unter dem Bilde eines Kreises vorgestellt, denn die gerade Linie geht hinaus und immer weiter hinaus, und bezeichnet die bloß negative schlechte Unendlichkeit, die nicht wie die wahre eine Rückkehr in sich selbst hat." — Die Frage, ob Hegel die Geschichte mit seiner Zeit, insonderheit dem preußischen Staat von anno 1820 folgerichtig enden lassen müsse, darf getrost verneint werden, verneint aber nur zugunsten der von Hegel sogenannten „schlechten Unendlichkeit". [167] Vgl. oben S. 256. 262.

Aufgabe zuweist, besteht in der gegenseitigen Annäherung, keineswegs aber in einer unterschiedslosen Verschmelzung dieser beiden getrennten, wenn auch aufeinander angewiesenen und einander entgegenkommenden Prinzipien. Der christliche Freiheitsbegriff ist deshalb auch nicht der germanische. Jenen hat Hegel das „Prinzip der absoluten Freiheit in Gott" genannt.[168] Der germanische Freiheitsbegriff ist der des freien Gehorsams. Die christliche Welt, die aus dem Zusammenwirken dieser beiden Prinzipien entsteht, ist endlich nicht ein Reich. Hegel spricht ausdrücklich von „zwei göttlichen Reichen", dem weltlichen Staat und der religiösen Kirche. Während der Begriff des Staates von Hegel eindeutig im Sinne der vernünftig organisierten Institution verstanden wird, die menschliches Gemeinschaftsleben auf die Dauer erst möglich und wahrhaft sittlich macht, unterscheidet er bei dem unterschiedslosen Gebrauch der Worte Kirche und Religion anscheinend nirgends zwischen der Kirche als Organisation und Institution und der Religion als einer Bewegtheit der reinen Innerlichkeit. Aber Hegel hat doch gesagt: „Die geistige Kirche muß sich rein als geistige Macht ausbilden."[169] Er hat im Gegensatz zur mittelalterlichen Kirche die „neue Kirche" der Reformation das „Reich der Freiheit des Geistes in der Gestalt der subjektiven Erkenntnis" genannt.[170] Und an der Stelle von den zwei göttlichen Reichen heißt es: „Es gibt zwei göttliche Reiche, das intellektuelle in Gemüt und Erkenntnis und das sittliche, dessen Stoff und Boden die weltliche Existenz ist."[171] Danach ist es nun kaum mehr zweifelhaft, was Hegel unter „Kirche" verstanden wissen will, nämlich das unsichtbare Reich des versöhnten Geistes auf dem Boden der reinen Subjektivität, nicht auf dem der weltlichen Existenz. Das Problem von Kirche und Staat als zweier direkt zusammen- oder gegeneinander treffender Institutionen taucht im Gesichtskreise seiner Geschichtsphilosophie nicht auf, soweit die protestantische Welt zur Frage steht.

[168] L, III, 746 = B, 426. [169] Vgl. oben S. 280. [170] L, IV, 881 f. [171] Vgl. oben S. 280.

Daran wird ersichtlich, daß Hegel dieses Problem der modernen Welt von der hohen Warte einer Philosophie der Weltgeschichte aus als etwas Untergeordnetes empfunden hat, als eine innere Angelegenheit des Staates, die, wie das Verhältnis dieser beiden Organisationen auch immer beschaffen sein und durch „Einsicht und Bildung" geregelt werden möge[172], gar nicht heranreicht an die Unwidersprechlichkeit des göttlichen Reiches in Gemüt und Erkenntnis.

Diesem göttlichen Reich in der weltlichen Existenz des Kulturstaates und durch sie eine Daseinsmöglichkeit zu schaffen, die es zur vollsten Auswirkung gelangen und die wurzelhafte Identität beider Reiche hervortreten läßt, das war und ist und bleibt die versöhnende Aufgabe der vergangenen und kommenden Geschichte der Welt.

[172] Hegel hat das Verhältnis des Staates zur Religion auch ausführlich behandelt in § 270, S. 325—343 seiner Rechtsphilosophie a. a. O. Hier erörtert er auch das Verhältnis des Staates zur Kirche als Institution. Gegen alle Mißachtung und Unterschätzung des Staates von seiten einer polemisch oder fanatisch gegen ihn sich gebärdenden religiösen Gesinnung betont Hegel den göttlichen und geistigen Charakter des Staates. „Der Staat ist göttlicher Wille, als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist." Gegen den Mißbrauch der Religion von seiten des Staates, insofern religiöse Gebundenheit zum Gehorsam willfähriger mache, macht Hegel geltend, daß die Religion das Feld der freien Innerlichkeit sei, das der Staat nicht gefährden dürfe. Zwischen Staat und (protestantischer) Kirche besteht die wesentliche Einheit der Grundsätze und der Gesinnung, aber der Unterschied der besonderen Existenz. Wie die Religion selber ist auch die besondere Existenz der Kirche bedingt durch die Form der Subjektivität (Gemüt, Empfindung, Gefühl, Glaube, Vorstellung). Die besondere Existenz des Staates beruht auf der in ihm sich organisierenden Allgemeinheit des Gedankens. Soweit die Kirche sich aus der Sphäre der Innerlichkeit in das Weltliche begibt, untersteht sie der Autorität des Staates. Den Anomalien der Sekten gegenüber, die aus religiösen Gründen direkte Pflichten gegen den Staat nicht anerkennen, kann sich der starke Staat die Weisheit und Würde der Toleranz gestatten. L, I, 107 ff. = B, 91 f. Enzyklopädie a. a. O. § 552, S. 464 ff.

Schlußbetrachtung

Ein letztes Resultat kann mit kurzen Worten gezogen werden. Die prinzipiellen Voraussetzungen des ersten, grundlegenden Teils haben sich durchgängig im Verlauf der näheren geschichtsphilosophischen Darlegungen Hegels bewährt. Die Geschichtsphilosophie Hegels ist schon rein als Werk eines *Denkstils* von wundervoller Formklarheit und Geschlossenheit des Grundrisses und des Aufbaus.[1] Dieser Denkstil ist der *dialektische*. Das *logische* Prinzip der Dialektik mit seinem Rhythmus von Identität und Widerspruch meistert die unbändige Fülle des geschichtlichen Stoffes. Und selbst die Gedankenreihe, die wir die *organische Entfaltung* — im Unterschied von der *dialektischen Bewegung* — nannten, beugt sich willig dem herrschenden Prinzip. Die organische Entfaltung des Geistes verläuft dialektisch, mit diesem Paradox hat man sich abzufinden. Die Dialektik ist ja nicht ein totes Schema, das dem lebendigen Werden des Geistes, der Dynamik seines drangvollen Aufstiegs übergestülpt wird, eine formale Kategorie des Verstandes im *Kant*schen Sinne, sie ist vielmehr das *Bildungsgesetz eines lebendigen Leibes*, das mit diesem Eines ist. Man könnte versucht sein, die Dialektik als das Formalprinzip, die Freiheitsidee als das Materialprinzip der Hegelschen Geschichtsphilosophie anzusehen, wenn nicht diese abstrakten Unterschiede — Verstandesbestimmungen würde Hegel sie nennen — an Hegels Philosophieren immer wieder zuschanden würden. An

[1] Nur die kurze Abhandlung über den „Mohammedismus" (L, IV, 789—797) fällt aus dieser Geschlossenheit heraus. Sie durfte deshalb übergangen werden.

dem Lebendigen, Werdenden kann man nicht die starren Unterschiede von Form und Inhalt, von Gestalt und Gehalt fixieren wie an dem Toten, Gewordenen. Das Prinzip der Dialektik ist das Flüssigwerden der Gegensätze, die Idee des Überganges, wie es das Lebendige zeigt, die Dialektik daher im Grunde ein *rationaler Notbehelf*, der Fülle des geistig-geschichtlichen Lebens Herr zu werden, sie übersehbar, sie formulierbar zu machen, sie im Begriff zu bannen und gleichzeitig doch wieder den toten Begriff zu sprengen und zu verlebendigen. Die Dialektik ist in ihrer eigentlichen, letzten Absicht nicht eine Schematisierung und Einschnürung des lebendigen Geistes, sondern das Erspüren des Rhythmus, der diesen Geist als lebendigen erweist. Und dieser Geist ist geladen mit *sittlichen* und *religiösen* Energien.[2] Es ist der Geist des Denkers, der hinausspäht in das geschichtliche Werden der Menschheit und dort dieselben sittlichen und religiösen Kräfte am aufbauenden Werke sieht wie in sich selber. „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist." Dieses Wort *Fichtes* gilt in eminentem Maße von der Geschichtsphilosophie Hegels. *Sie ist gerade in ihrer dialektischen Fassung Symbol gewordener Ausdruck seiner sittlichen und religiösen, seiner christlich fundierten Persönlichkeit.*

[2] Ist dies nicht der Fall, und wird der Geist gar boykottiert, so wird aus dem Prinzip der Dialektik wie bei *Karl Marx* ein toter Mechanismus. Nach Marx ist alles geistige Leben gegenüber dem materiellen Wirtschaftsmechanismus sekundär, ein ideologischer Überbau, der keine Daseinsberechtigung in sich selbst hat. Die dialektische Methode, die auf genuin geistigem Boden gewachsen ist, auf die Mechanik des Wirtschaftslebens anwenden, heißt, mit ihr Schindluder treiben. Marx ist Pseudohegelianer. „Daß Marx eine Parodie aus Hegels dialektischem Verfahren machen konnte, war seine Sache. Daß aber ein ganzes Jahrhundert lang Anhänger und Kritiker ihm diesen Hegelianismus nachrühmten, wirft ein grelles Licht auf die grenzenlos seichte und irregerichtete philosophische Bildung der vorigen und heutigen Geschlechter." *Othmar Spann*, Der wahre Staat a. a. O. S. 132ff. 153f.

Es ist letzten Endes eine untergeordnete Frage, welche Requisiten der Hegelschen Geschichtsphilosophie man vor dem Forum Kants noch als dauernd verwendbar sich zu erklären getraut, nachdem man die Geschichtsphilosophie Hegels durch das Herausbrechen des konstruktiven Prinzips der Dialektik in einen Trümmerhaufen verwandelt hat. Diese Aufgabe mag denen überlassen bleiben, die nach einer „wissenschaftlichen" Philosophie der Geschichte fahnden. Für uns ist Hegels Werk auf dem Gebiete der Geschichtsphilosophie — trotz Spengler — immer noch die gewaltigste, unübertroffene Leistung des menschlichen Denkens, mag sie auch letztlich nur als Mythos der christlich-germanischen Seele, aber dann auch als einer ihrer tiefgründigsten, wertbar sein.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARY

Namen- und Autorenverzeichnis

Alexander d. Gr. 135f. 185f. 207f.
Anaxagoras 48
Barth, Paul 17. 19. 105
Brunstäd, Fritz 13. 92. 186. 306
Burckhardt, Jakob 36. 138
Caesar 126f. 228f.
Cassirer, Ernst 55. 71. 96
Chamberlain, H. St. 96
Cicero 294
Christus 247ff. 258f.
Descartes 292. 293f.
Feuerbach, L. 240
Fichte 25. 28. 311
Fischer, Kuno 17. 19. 98
Friedrich II. d. Gr. 295. 301
Goethe, 69ff. 95ff.
Hartmann, von, Eduard 28f. 45. 68f. 92f.
Herder 49. 84f. 100
Herodot 190
Hobbes 105
Hölderlin 251
Kant 23f. 25. 28. 36. 40. 43f. 49f. 110. 122. 135. 141f. 300. 302. 312
Karl d. Gr. 263. 267f.
Karl V. 290
Kepler 41
Konfuzius 156
Krieck, Ernst 287
Kronenberg, M. 25. 30. 39. 52. 184. 192. 251
Kühnemann, Eugen 85. 100
Lasson, Georg 13. 16. 17f. 19. 28f. 52. 63. 306
Leibniz 49. 55
Lessing 36. 71. 84f.
Locke 105
Luther 286f. 292. 299
Marx, Karl 80. 311
Nietzsche 135
Perikles 207. 226
Plato 23f. 214f. 282
Plenge, Johann 40
Ranke, von, L. 40. 92. 137
Rousseau 105. 300
Schelling 25f. 36. 106. 110
Schlegel 106
Schmitt, Eugen, Heinrich 19. 26. 89
Scholz, Heinrich 15. 118f. 138. 141f. 244
Simmel, Georg 96
Sokrates 212ff. 234. 236. 251
Spann, Othmar 47. 311
Spengler, Oswald 9. 36. 39. 69. 92ff. 162f. 186f. 312
Spinoza 24. 107
Troeltsch, Ernst 50. 55. 240. 252
Windelband, W. 39f.

Vom Verfasser sind ferner erschienen:

Die Prinzipienlehre der neueren systematischen Theologie im Lichte der Kritik Ludwig Feuerbachs. Leipzig. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1912. 196 Seiten.

Moderne Theosophie. Ein Beitrag zum Verständnis der geistigen Strömungen der Gegenwart. Zweite, völlig umgearbeitete u. stark erweiterte Aufl. Berlin. Furche-Verlag 1921. 228 Seiten. Dritte Auflage in Vorbereitung.

Jacob Böhme
(1575—1624)

Die hochteure Pforte, da der Mensch Gott und sich selber beschauen und zum übersinnlichen Leben gelangen mag / Sechs Schriften, darunter das Gebetbüchlein von 1624, mit den Inhaltsangaben von J. G. Gichtel.

Herausgegeben von Wilhelm Goeters (Bonn) und Wilhelm Irmer (Berlin). Titelholzschnitt, Druckanordnung und Einbandzeichnung von F. H. Ehmcke. Druck in der Ehmcke-Fraktur. Umfang 198 Seiten. Format 19:25 cm. Einmalige Auflage in nur 750 Exempl.: Nr. 21—300 auf deutsch Japan und in Halbpergament, Nr. 301—750 auf deutsch Bütten und in Halbleinen.

Inhalt: Als Einleitung: Ein Brief von Jacob Böhmen an Herrn Caspar Lindnern, Zöllner zu Beuthen 1621 / Die hochteure Pforte von göttlicher Beschaulichkeit, was Mysterium Magnum und wie alles von, durch und in Gott sei, und wie Gott in allen Dingen so nahe sei und alles erfülle. Geschrieben im Jahre 1620 durch Jacob Böhmen / Trostschrift von vier Komplexionen, das ist Unterweisung in der Zeit der Anfechtung für ein stets trauriges, angefochtenes Herz, wovon Traurigkeit natürlich urstände und komme, wie die Anfechtung geschehe. Nebst seinen Trostsprüchen, angefochtenen Herzen und Seelen fast nützlich. Auf Begehren geschrieben im Martio, Anno 1621 durch Jacob Böhmen / Vom übersinnlichen Leben. Ist ein Gespräch eines Meisters und Jüngers, wie die Seele möge zu göttlicher Anschauung und Gehör kommen: und was ihre Kindheit in dem natürlichen und übernatürlichen Leben sei; und wie sie aus der Natur in Gott und wieder aus Gott in die Natur der Selbheit eingehe; auch was ihre Seligkeit und Verderben sei. Geschrieben im Jahre 1622 durch Jacob Böhmen / Eine kurze Andeutung von dem Schlüssel zum Verstand göttlicher Geheimnisse. De poenitentia. 1623 / Gebetbüchlein auf alle Tage in der Wochen. Wie sich der Mensch soll seines Amtes, Standes und Wandels stets verinnern, darein ihn Gott verordnet hat, und wie er seinen Anfang, Mittel und Ende in alle seinem Tun soll Gott befehlen und stets mit Gott alle seine Werke wirken, gleichwie der Ast des Baumes mit der Kraft der Wurzel seine Zweige gebieret und darauf seine Früchte trägt. Und wie er in allen Anfängen soll aus Gottes Brünnlein Kraft schöpfen zu seinem Wirken und seinem Schöpfer für alle Wohltat danken. Gestellet auf Bitten und Begehren meinen lieben und guten Freunden, ihnen zu täglicher Übung des wahren Christentums in ihrem Hauskirchlein, durch Jacob Böhmen von Görlitz im Jahre 1624 / Die Summarien von Joh. Georg Gichtel / Nachwort des Herausgebers

Matthias Grünewald

Der Maler des Isenheimer Altars

Eingeleitet von Wilhelm Niemeyer

Aus dem Inhalt: Persönlichkeit und Schicksal. Der Altargedanke. Das Sehgesetz des Schreinaltars. Das Altarwerk für Isenheim. Die Tafeln des Isenheimer Altars. Isenheimer Altar und Sixtinische Decke. Die gemalte Schreinfigur. Die Umrißeinheit der Gestaltengruppen. Der Gestaltmaßstab als Seelenausdruck. Grünewalds Stoffgefühl als Mystik. Grünewalds Bildgestalten gemalte Schreinschnitzfiguren. Die Kraft der Sehvorstellung bei Grünewald. Standbilder und Standbildergruppen aus Farbe. Die farbige Durchscheinung des Stoffes. Die Verwandlung des Schreingrundes in malerische Sicht. Die malerische Ferne unter dem Gesetz der Schreinsicht. Der Formgedanke des Schreinaltars. Grünewald als Vollender des Schreingedankens. Grünewalds malerische Aufhebung der malerischen Form. Grünewald und die Tragik der deutschen Form. Grünewalds Gesamtwerk.

Umfang: 80 Seiten Groß-Quart mit zehn mehrfarbigen, einundzwanzig einfarbigen Bildtafeln und drei Zeichnungen der ursprünglichen Altaransicht

Matthias Grünewald: das ist der Name, Wort, Zeichen, Auslösung für die stärkste Erschütterung, die deutsche malerische Kunst zu geben hat. Im Schicksal und in der Seele dieses Malers waltet herrschend ein gefährlichstes Gesetz des Geistes: der Wille zur maßlosen Steigerung, zur letzten Ausschöpfung der künstlerischen Formen und Möglichkeiten, zur Einung der Gegensätze und Zusammenzwingung der Pole. Alles Leben und jede Kunst, die unter diesem Geschick stehen, sie gehen den Weg zu mächtigster Tat oder zu unbegreiflicher Verlorenheit. Die Schicksale und die Werke, die so geboren werden, sind tragisch. Ihre Größe und Herrlichkeit wie ihre abwegige Einsamkeit fließen aus gleichem Quell der Bedingtheit. Für Zeiten und Volkheiten, denen sie lebendig sind, bedeuten sie das Höchste. Aber mit jäher Wendung können Werk und Sein in tiefes Dunkel treten. Mit dieser Schicksalsart steht Grünewald bei Geistern wie Paracelsus und Jakob Böhme, tiefsten Deutschen, mächtigsten Deutschen, Rufern der eigensten deutschen Geistigkeit, aber immer wieder tief überdämmert und seltsam abseits. Der Jugend dieses Jahrhunderts wurde Grünewald das Erlebnis der alten Kunst überhaupt, die Möglichkeit tiefster Erschütterung durch malerische Schauung, die gewaltige Offenbarung verborgener, verlorener Möglichkeiten der deutschen Seele, Widerklang und Bestätigung einer malerischen Hochspannung über die Jahrhunderte hin. Dem Geschlecht, dessen Malerei Nolde und Schmitt-Rottluff schufen, war Grünewald wieder in vollstem Sinne gegenwärtig. So konnte die Münchener Ausstellung des Isenheimer Altars ein Volksereignis werden, die Wallfahrt einer Bevölkerung zu einem Werk der Kunst. Die dunkle Qual, die tiefe Schicksalsangst, die Trostsehnsucht einer gottfernen Zeit, sie trieben eine ganze Stadt, ihre Kunstwissenden und ihre kunstfremden Massen, in die Gefühlsgewitter und Erlebnisschauer dieses frommgewaltigen Werkes.

Schöpfung

Ein Jahrbuch für religiöse Ausdruckskunst

Herausgegeben von Dr. Oskar Beyer

unter Mitarbeit von Dr. Kurt Karl Eberlein, Karlsruher Kunsthalle; Dr. Otto Fischer, Direktor der Stuttgarter Gemäldegalerie; Pfarrer Karl Josef Friedrich, Grünhain (Sachsen); Architekt W. A. Hablik, Itzehoe (Holstein); Dr. G. F. Hartlaub, Kunsthalle Mannheim; Dr. Herbert Hauschild, Leipzig, Herausgeber des „Archiv für Buchgewerbe und Graphik"; Architekt Dipl.-Ing. Erich Mendelsohn, Berlin; Prof. Dr. Hans Much, Hamburg; Dr. Wilhelm Niemeyer, Dozent an der Kunstgewerbeschule Hamburg; Wilhelm Schäfer, Herausgeber der „Rheinlande", Ludwigshafen (Bodensee); Dr. Paul F. Schmidt, Direktor des städtischen Museums, Dresden; Stadtbaurat Bruno Taut, Magdeburg; Geh. Reg.-Rat Univ.-Prof. Dr. W. Waetzold, Berlin; Dr. Karl With, Leiter des Folkwang-Museums, Hagen i. W., u. a.

Umfang: 160 Seiten Groß-Quart mit etwa 60 ein- und mehrfarb. Abbildungen nach Gemälden, graphischen, plastischen u. architektonischen Werken

Das Jahrbuch „Schöpfung" soll das Wichtigste von dem aus der Zerstreuung sammeln, was heute aus lebendiger religiöser Gesinnung heraus Form und Sprache wird. Es will einen Ort der Vereinigung schaffen für alles das, was innerlich zusammengehört, selbst wenn die Äußerungsformen in verschiedener Richtung liegen oder ganz persönlich bedingt zu sein scheinen. Es sucht über dem Verschiedenartigen, Mannigfaltigen das Gemeinsame deutlich werden zu lassen, das einmal wieder zu einer neuen, umfassenden religiösen Stilbildung führen muß. Es hat zu gleicher Zeit die Aufgabe, neben die jungen Keime des Werdenden Werke aus religiös gebundenen und schöpferischen Kunstvergangenheiten zu stellen, an denen sich das Sehen, das Wertgefühl, die Urteilsbildung dauernd orientieren kann. Nicht um Kunstgeschichte damit zu treiben, sondern als Zeugnisse ewig jugendlicher und gegenwärtiger Bewegung. Es kann nicht kirchlich oder konfessionell oder auf das Deutsche eingeschränkt, — es kann nur universal angelegt sein, wenn es alle diejenigen von unseren Zeitgenossen angehen soll, für die der eigentliche Kunstwert, also das, was uns an einem Werk ergreift, ein Geistiges, Metaphysisches ist. Das braucht keineswegs auszuschließen, daß der Hauptakzent auf unserem deutschen Kunstschicksal sowie auf dem Christlichen liegt, allerdings einem Christlichen im reinsten, höchsten, allgemein-menschlichen Sinne. Außer Aufsätzen über alte und neue, christliche und außerchristliche religiöse Kunst und besonders wichtigen, klassischen Äußerungen über das religiöse Kunstproblem wird das Werk eine Revue mit Buchbesprechungen enthalten, die von besonders berufenen Kennern der einzelnen religiösen Kunstgebiete verfaßt werden, sowie Berichte über Ausstellungen religiöser Kunst und sonstige Mitteilungen über wichtige Ereignisse des Jahres, die mit derselben in Beziehung stehen.

Die unendliche Landschaft

Über religiöse Naturmalerei und ihre Meister

Von Oskar Beyer

Grundsätzliches: Über Landschaftsmalerei. Arten der Landschaft. Möglichkeit religiöser Naturkunst. Die religiöse Landschaft. Merkmale und Darstellungsmittel. Der Typus des religiösen Landschaftsmalers. Einzelbetrachtung: Die Ostasiaten. Sandro Botticelli. Matthias Grünewald. Rembrandt van Rhijn. Caspar David Friedrich. Jean François Millet. Giovanni Segantini. Hans Thoma. Wilhelm Steinhausen. Carl Mense. Aussicht. Ein mehrfarbiges Titelbild, fünfunddreißig einfarbige Bildtafeln im Bilderteil.

In diesem Buche handelt es sich um die mystische, die „unendliche" Landschaft. Diese Landschaft setzt eine Künstlerseele voraus, die die Natur und das ihr Zugrundeliegende in denkbar höchstem Maße erlebt und bejaht hat. Das der Natur Zugrundeliegende ist aber in Spinozas Ausdrucksweise die ewig seiende Eine Substanz, das göttliche Mysterium, dessen Entfaltung ins Dinglich-Sichtbare das ist, was eben wir mit dem Begriff „Natur" zu umfassen suchen. Dadurch wird auch verständlich, weshalb die Malerei des Unendlichen, diese geistigste Malerei, es sich gestatten darf, mit naturalistischen Bildmitteln zu arbeiten, denn die Dinge der Natur müssen größte Wichtigkeit gewinnen, weil an ihnen der religiöse Seinswert erlebt wird, oder, um mit Meister Eckhart zu sprechen: weil die Kreaturen Fußstapfen Gottes sind; und in Luthers Worten: weil die Natur Gottes Vermummung ist. Durch eine letzlich unerklärliche Kraft der Intensivierung, die, wohl bemerkt, gar nichts mit theosophischen, spiritistischen, gnostischen und ähnlichen Bestrebungen zu schaffen hat, wird in diesen Bildern eine höchste, als religiös zu bezeichnende Wirkung erzielt, wobei es im Rahmen des Seelischen, Stimmungshaften zu einer beglückenden Symbolik des Geistigen kommt. Was dieses Geistige angeht, so winkt es hier nicht etwa einer unerfüllbaren Sehnsucht, sondern die göttliche Unermeßlichkeit ist einer einsamen Seele in einer Stunde, einem Augenblick des großen Schweigens, im Angesicht von Bergen, Ebenen, Bäumen als wirklichste Wirklichkeit aufgegangen. Die unbeirrbare Sicherheit und Ruhe, der „Friede" des wahrhaft geistigen Menschen, der tatsächlich (und nicht nur bildlich gesprochen) höher ist als alles Vernunftwesen, ist in diese Bilder eingegangen.

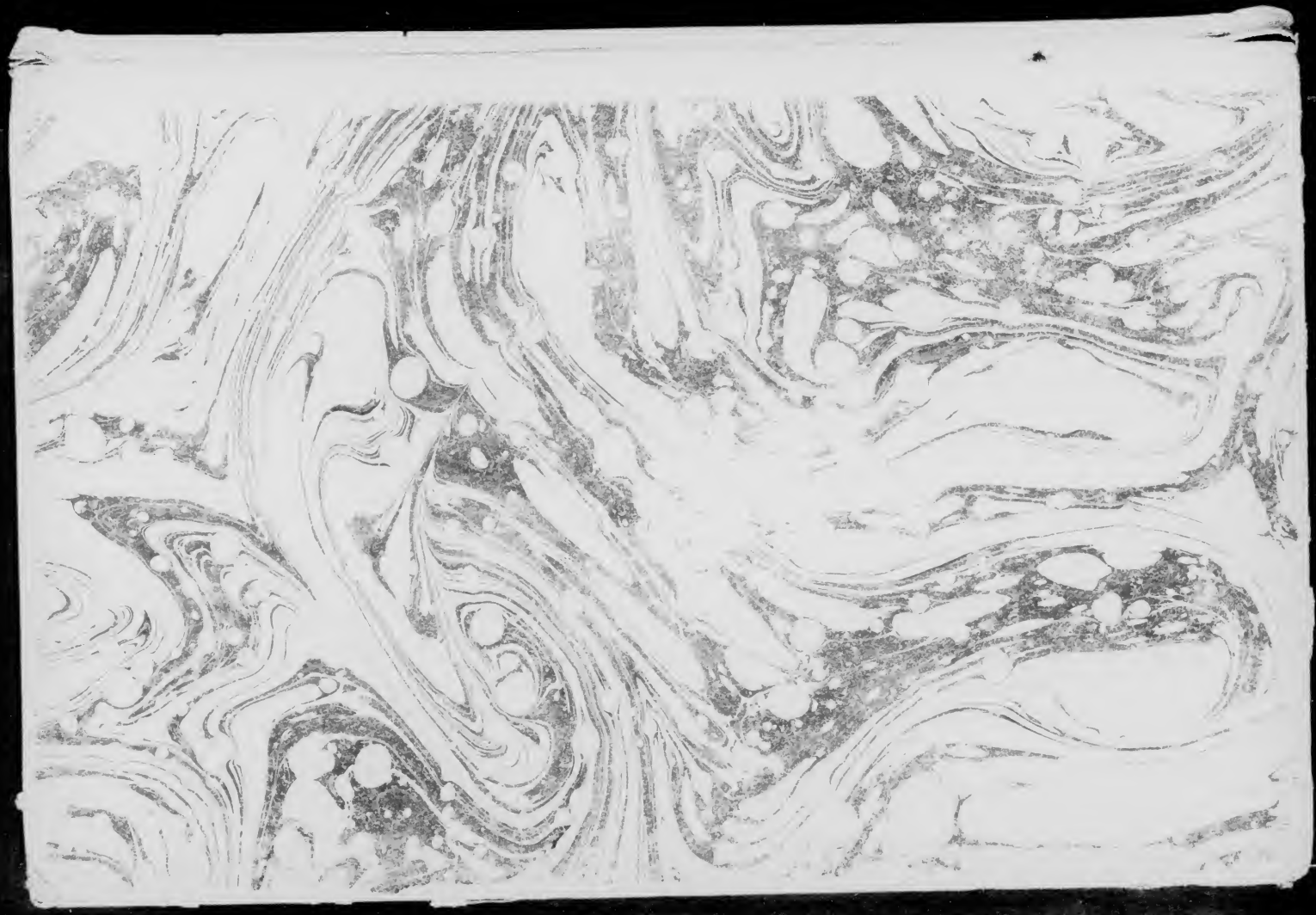
COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the library rules or by special arrangement with the Librarian in charge.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE
	MAR 1 0 1986		
	JUN - 2 1986		

C28 (1149) 100M

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
0113023039
BUTLER STACKS

193H36 DL6

JUL 12 1937